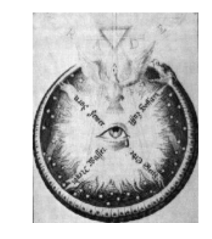


GRUPO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES MARTINISTAS & MARTINEZISTAS DE ESPAÑA

-G.E.I.M.M.E.-

Fundado el 12 de Octubre de 2.003



Inscrito en el Registro Nacional de Asociaciones con el Número Nacional 171370 de la Sección 1ª.
Ministerio del Interior. España.

BOLETÍN INFORMATIVO
Nº 29

21 de Junio de 2.011

S U M A R I O

EN LA ESCUELA DE UN GRAN SOBERANO (III)

LA ORDEN DE LOS CABALLEROS MASONES ÉLUS COHENS DEL UNIVERSO

Robert Amadou
(1924 - 2006)

[Continuación desde el Boletín nº 28]

III. PLÉTORA DE INSTRUCCIONES

Pedagogía, mistagogía.

En la escuela de Pasqually, la pedagogía secunda la mistagogía; en cierto sentido, la dirige. El alumno es un *myste* y la enseñanza obra sobre los misterios, en el sentido antiguo de la noción transpuesta o más exactamente adaptada (en tanto que los Padres griegos y latinos la modificaron) al *mysteriun* cristiano, en el círculo de influencia de la gnosis judía. El derecho de hablar como maestro corresponde al gran soberano, pues la Sabiduría le dicta y él se apoya sobre la tradición de la cadena de sabios; los otros enseñantes sólo son profesores.

Desde el comienzo al fin de su carrera Cohen, es decir, hasta el curso de su enfermedad fatal, el gran soberano se ocupa de educar a los miembros, mistagogía y pedagogía. No cesó de redactar, en abundancia, los textos ritualísticos, las explicaciones, las instrucciones, al principio sólo, después con sus secretarios, Bullet, Fournié, Saint-Martin (sin duda Grainville y Chappolléon le asistieron antes, y Caignet de Lester en Puerto Príncipe), y siempre, así lo creo, documentándose en sus archivos. Él mismo daba las lecciones particulares; así fue a Willermoz (al mismo tiempo que a Bacon de la Chevalerie, Lusignan y otros), tras un encuentro en París, como también a D'Hauterive y a Saint-Martin, cuando se juntaron en Burdeos, por hablar solamente de nuestros profesores. Un extracto de una carta de Willermoz de 20 de enero de 1.770 nos dará el semblante:

> "Debo deciros que, aunque se crea haber recibido mucho de mí y se esté muy satisfecho, apenas se ha visto la simple luz. Deseaba que el azar os hiciera pasar por Burdeos durante quince días. Os aseguro que os alegraréis, como hicieron esos filósofos modernos a los que la Orden ha acompañado a su primer principio y que siempre van por el camino recto. Hay un consejero de algún tribunal de los alrededores de Lyon que ha escrito al hermano d'Hauterive, en respuesta a lo que concierne a su conversión, que debe venir a pasar dos meses conmigo para participar en las instrucciones que proporciono diariamente al hermano aceptado"[52].

Nuestros tres profesores, en Lyon para el curso de 1.774 a 1.776, no fueron ni mucho menos los únicos; todos los émulos se ponían en sus manos, en cierta medida, tan exigentes con el maestro como el maestro lo era con ellos pidiéndoles la misma exigencia con sus alumnos. Plétora, en verdad, donde las lecciones de Lyon ocupan un lugar de honor desafiando cualquier clasificación. Ensayemos pues.

[52] [Se conserva el orden de las notas según el original] VR2, p. 129. Sobre esta mención de d'Hauterive, ver *infra*, introd., II, 1, n. 113.

El Ritual.

La Orden trata de gnosis teúrgica y de teúrgia gnóstica. Así pues, la gnosis enseña en ella la forma de los ritos y los ritos enseñan la materia de la gnosis. Los símbolos componen los ritos de iniciación, o de ordenación, y las operaciones, símbolos en imágenes y en gestos, palabras buscadas y encontradas. A título de indicación, porque las lecciones de Lyon entran en el género tercero de los textos formalmente didácticos, desde las notas verbales al ritual. El segundo género nos lo adelantará.

En el límite, los catecismos por preguntas y respuestas, incluidos en los ritos de los diferentes grados de la Orden[53].

Comentarios Oficiales.

En segundo lugar, por lo tanto, catecismos exteriores al ritual y sin embargo oficiales. Ejemplos: *Extracto del catecismo de los Élus Cohen*[54], *Catecismo Cohen*[55], *Catecismo de los Filósofos Élus Cohens del Universo*[56], *Instrucción secreta* de Oficiales[57], *Explicación secreta del catecismo* de los tres primeros grados[58], *Serie de instrucciones sobre otro plano*[59], por preguntas y respuestas; y si se permite asimilar las oraciones a los catecismos, las *Cuatro oraciones diarias de los Élus Cohens*[60].

Las oraciones solo podían reforzar la vida cotidiana cada seis horas, pero ciertos catecismos, de la categoría extra-ritual ¿no han sido leídos alguna vez en las recepciones, en forma de *lecturas*, en el rito masónico de Emulación?

Igualmente, no se dio nunca entrada al templo a esos *Tableros filosóficos*, y figurativos, que resulta temerario tomar por monumentos de visiones o para los trazados de operaciones teúrgicas, ver las escenas de iniciación, entonces, ¿cuáles son los útiles de enseñanza?

Saint-Martin nos ha transmitido los únicos ejemplares conocidos, en una serie incompleta[61]. En apoyo de un elogio de la línea circular, comenta uno de esos cuadros de la siguiente

[53] Edición defectuosa por Papus, según los archivos de Willermoz (*Martines de Pasqually*, ob. cit., p. 213-283), de los siguientes grados: Aprendiz Élu Cohen, Compañero Élu Cohen y Maestro Particular Élu Cohen, o Maestro Cohen, Maestro Élu Cohen, Gran Maestro Cohen también denominado Gran Arquitecto, Gran Élu de Zorobabel también llamado probablemente Caballero de Oriente.

Edición RA, según el manuscrito de Saint-Martín (*Catecismos*, París, Cariscript, 1.989) de los siguientes grados: Maestro Cohen, Gran Maestro Cohen, también denominado Gran Arquitecto, Gran Élu de Zorobabel también llamado probablemente Caballero de Oriente, Comendador de Oriente Aprendiz Réau-Croix.

En el fondo "Hermete", catecismos de Aprendiz Élu Cohen (nº 8), de Maestro Cohen (nº 6) y de Gran Maestro Cohen también denominado Gran Arquitecto (nº 7).

En la Biblioteca Municipal de Lyon, un catecismo de Comendador de Oriente Aprendiz Réau-Croix (ms. 5907).

[54] "El Tesoro Martinista", ob. cit., p. 11-32.

[55] Publicado por Antoine Faivre, *Los Cuadernos de Saint-Martin*, III, 1.980, p. 107-141 (facsímil; con transcripción al lado).

[56] París, Cariscript, 1.990.

[57] Ob. cit.

[58] En difusión por el CIREM (58130 Guérigny), anteriormente publicado por ediciones Dervy.

[59] Presencia de Louis-Clande de Saint-Martín, ob. cit., p. 60*-146*.

[60] Ed. diplomática del ms. de J-B Willermoz de la Biblioteca Municipal de Lyon por René Désaguliers, "Las 4 oraciones de los E.C.D.L.U.". *Renacimiento Tradicional*, n[os]. 42 a 47, 1.980-1.981.

Texto modernizado entre otras *Oraciones de los Élus Cohens*, París, Dervy, a aparecer, teniendo en cuenta, en particular, las "Oraciones particulares para la Orden de los Élus Cohens del Universo" (transcripción diplomática del mismo, *id*., julio 1.981, p. 224-230) y de los siguientes dos documentos del fondo "Hermete": "Las cuatro oraciones de los Élus Cohens del Universo" (nº 12); recopilación de diversas oraciones al uso de los Élus Cohens (nº 13).

[61] *Angéliques*, París, Cariscript, 1984, p. 115-159; dibujos de Saint-Martín sobre las páginas impares, copias de Prunelle de Lierre sobre las páginas pares.

El Élu Cohen, caballero *a Tribus Oculis* y gran profeso (Lyon, 1779), Léonard-Joseph Prunelle de Lierre (o de Lière), mandatario de la hermana del Filósofo Desconocido para su sucesión literaria, había copiado los ejemplares de Saint-Martin

forma:

> "Los anatomistas pretenden que estos animales espermáticos [*sc.* los espermatozoides] están compuestos únicamente de una cabeza y de una cola y que, desde que el feto ha comenzado a formarse, la cola del animal se suelta; hay una bella observación que hacer aquí, y una bella relación con lo que me ha sido enseñado sobre el origen corporal del primer hombre. En el cuadro filosófico que lo representa, se puede ver a una serpiente al lado de una figura humana. Que el hombre aprenda ahí su origen"[62].

Del maestro en persona provienen también las instrucciones complementarias. Así, de la instrucción que Saint-Martin tendrá la misión de leer en sesión ritual en Lyon, en el año 1.774, y de otra precedente, puede que de uso privado, dan testimonio el documento intitulado: *Extracto de una instrucción de Dom Martines de Pasqually confiada por el poderoso maestro de La Chevalerie al poderoso maestro Saint-Martin* (sic) *sobre el Templo*[63].

El caso de las *Instrucciones a los hombres de deseo*, para el templo de Versalles, y puede que para otros templos también, parece litigioso, porque si el pensamiento viene de Martines, el autor se muestra incierto; pero la marca del gran soberano puesta sobre un ejemplar de la primera de estas diez *Instrucciones* es suficiente para oficializarlas[64].

(FZ) antes de su muerte; las copias de Prunelle se encuentran conservadas en la Biblioteca Municipal de Grenoble (BMG) y Alice Joly publicó una, la número 39, por vez primera, en AJ, pl. VIII, h. t. entre las pp. 252-253. Ver un primer estado sumario de los papeles de Prunelle de Lierre en la BMG en la *Bibliografía general de los escritos de Louis-Claude de Saint-Martin* (París, 1967, h.c.; ex. comunicados a la B. N. F. y a la Biblioteca de la Sorbona; a aparecer en *El Espíritu de las Cosas*, a partir de 1998); *cf.* "Historia de los fondos Z", estudio que encabeza el primer volumen ("Franc-masonería") de la edición colectiva de los fondos Z, a aparecer.

El original de ciertas copias de Prunelle falta de los fondos Z; la edición colectiva de los FZ, volumen II ("Teúrgia"), publica dichas copias.

[62] *Serie de instrucciones*…, ob. cit., p. 96; y también "la verdadera serpiente es el espíritu que se aparta de la línea recta" (*id.*, p. 97), "ese animal no es otra cosa que el alma de la sangre, que la cabeza de la serpiente a la que nos ha sometido el primer pecado y que debemos de domar otra vez" (*Obras póstumas*, Tours, Letourmy, 1807, t. I, p. 379).

El principio malvado mantiene relaciones evidentes con la serpiente, "vistas las corporizaciones aparentes bajo esta forma. (Sin embargo, la serpiente es buena para los vapores)". ("Pensamientos mitológicos", *Les Cahiers de la tour Saint-Jacques*, VII, 1.961, nº 12).

También el ritual Cohen prescribe una oración para la conjuración y exconjuración para la serpiente del mediodía (*Instrucción Secreta*, ob. cit., pp. 105-108) y la operación "Contra el Malvado" (id., pp. 108-111) comporta el trazado en el suelo de dos serpientes, la una blanca y la otra negra, con los diversos círculos, palabras y números habituales.

Sin ser cuadros de operaciones para emplear tal cual, como lo son los esquemas que portan así mismo el nombre de "cuadros filosóficos" (ver por ej., *infra*, II, 3, "Prolongaciones", de la mano de SM, en 1.780), pero que no son figurativos o lo son sólo en parte, esos veinte dibujos esotéricos, ese "cuaderno que sirve de documento de estudios para los Cohens", como les designa AJ con prudencia (leyenda de la pl. y p. 142, n. 1, respectivamente), en principio pedagógicos - su secuencia narra la epopeya del hombre -, pretendiéndose, por aplicación parcial, el cumplimiento de los ritos de iniciación y de operación.

[63] Inédito, a aparecer en *El Manuscrito de Alger*, ob. cit. (las abreviaturas en el título han sido desarrolladas). Cf. *infra*. introd., II, 2, n. 134.

[64] París, *Documentos Martinistas*, nº 1 y 3 al 11, 1979-1982. ¿Quién fue al autor de este curso? La cuestión se expuso en la "Nota del editor" que termina la última de las diez instrucciones. Después falta ponerla sobre la mesa ("¿De quién son las "Instrucciones a los hombres de deseo"?", El Espíritu de las Cosas, nº 3, invierno 1.992, p. 82-83). La segunda actualización se encuentra hoy en día falseada (*Cf.* "¿De quién son…? (continuación)", *id.*, nº 15, 1996, p. 139-140).

¿Quién es por tanto el autor de este curso? Creí en principio que fue Saint-Martín. Un documento inesperado, fraternalmente comunicado por Hermete, me obligó a reexaminarlo, pareciéndome ahora Martines el más probable; una colaboración literaria entre el teúrgo y el teósofo (¿qué es la teúrgia?, ¿qué es la teosofía?) es posible.

El testimonio textual que sigue a la edición (ms. "Baylot" de las susodichas instrucciones y de un nuevo *Tratado de las bendiciones*, ver nota siguiente) está fechado en 1.776, dos años después de la muerte de Martines; es la fecha de una copia que nos indica el *terminus ad quem* del original, eso es todo.

Después de una mención realizada sobre la primera y única instrucción del ejemplar "Hermete", sin otra variación notable, las instrucciones se entregaron al Templo de Versalles. Finalmente, la quinta de las diez instrucciones se sitúa en una semana santa o muy pocos días antes.

La *Serie de instrucciones sobre otro plano* cita, como “obra precedente”, las *Instrucciones sobre la sabiduría*, a la que sigue, en efecto, en el manuscrito. Ahora bien, si la *Serie* presenta bien los rasgos de un catecismo oficial, las *Instrucciones sobre la sabiduría* (un pasaje sobre el ternario acaba de ser citado), o Sofía, exhorta al hombre, su amigo, siendo muy parecido a un texto original de Saint-Martin, no solo por el estilo, que es de una gran belleza, sino por las opiniones que proceden de la vulgata doctrinal.

A pesar del vínculo material de los dos documentos, no dudamos en colocar las *Instrucciones sobre la Sabiduría* en el número de instrucciones de tercera categoría que comprende las instrucciones oficiosas. Situamos por tanto *la sabiduría*, que es la Sabiduría, en la frontera de las dos últimas categorías.

En torno a lo Oficioso.

“Entre tantas materias que se encuentran comprendidas en nuestras instrucciones generales, nos reunimos hoy para examinar...”, se puede leer en la lección nº 102, sobre la naturaleza de los *intelectos* (en la acepción martinesista: más de los pensamientos que de los seres) buenos y malvados. El profesor tomaba un punto de las instrucciones generales, u oficiales, para trabajarlo y hacerlo trabajar, con una autoridad delegada.

De forma oficiosa, ¡cuántos textos de instrucción! Ejemplos: *Tratado de las bendiciones*[65], *Tratado de resurrección*[66], *Del estado primitivo...*[67], pequeñas memorias de J-B Willermoz, tal

---

Si Martines fue el orador, lo que la crítica interna y su marca sobre la copia “Hermete” hacen posible, esto pudo haber sido durante su estancia parisina de 1.767, cuando instaló su Tribunal Soberano, en el equinoccio de primavera, y se abrió el Templo de Versalles, durante la Pascua que cayó en 19 de Abril. No obstante, el asunto es poco probable, porque poco después de su partida se urgió a Martines a volver a instruir a los hermanos de París y Versalles, y las instrucciones son de un nivel superior. Los proyectos se abortaron y el gran Soberano no volverá hasta 1.771.

Ese año convenía mucho mejor para las instrucciones, tanto por la fecha como por las circunstancias. Martines fue, en efecto, a Versalles, por “asuntos personales” (escribe Fournié), en marzo-abril de 1.771, Pascua el 31 de marzo. Ciertamente, un segundo viaje le llevará a París a finales del verano siguiente hasta octubre. Entonces, prodigará sus cuidados pedagógicos-mistagógicos a los Élus Cohens de la capital e instalará definitivamente el Templo Cohen de Versalles. ¿Es posible excluir que en la primavera Martines haya podido, dejando eventualmente al margen las actividades profanas, remitir diez instrucciones a los hermanos de Versalles?

¿Cómo, sin embargo, desechar la hipótesis de que las instrucciones correspondan a un profesor? La crítica interna no resulta decisiva y Martines de Pasqually pudo permitir autentificar con su firma documentos oficiales de la Orden que no eran personales (ver por ejemplo su carta a J-B Willermoz, de 20 de junio de 1.768, *ap.*VR2, p. 84-85). D’Hauterive se desplazó a París-Versalles, probablemente después del 11 de febrero de 1.776 a más tardar, hasta el mes de octubre del año siguiente (pero la marca de Caignet, la marca de De las Casas, sus sellos ordinarios, ¿eran los de Martines?). Y si la hipótesis “Saint-Martin” es poco probable, ninguna otra se impone con mayor probabilidad.

Última complicación. Como el ms. “Baylot” no indica ningún lugar y generaliza el título específico (“Instrucciones para los Templos de los Élus Cohens […]”), ¿puede ser el mismo texto, después de haber sido utilizado en primer lugar por Martines, y comunicado posteriormente por los profesores? Al menos que el ejemplo de Versalles no particularice un destino general. En uno y otro caso, los nombres de d’Hauterive y Saint-Martin surgen hipotéticamente los primeros.

Es en Abril de 1.778 que el Filósofo Desconocido se esforzó en prevenir a los Cohens de Versalles, ante el Templo de *Eu*, contra lo *mixto*. Hay que suponer -al precio de una simple paradoja- que esta propaganda ha sido compatible con la enseñanza de las diez instrucciones, la fecha posterior de dos años a la de la copia de “Baylot” haría de esta enseñanza una repetición. Es verdad que Saint-Martín volvió en otras ocasiones a Versalles.

[65] 1.993, difusión CIREM. No confundir este *Tratado de las bendiciones* con el *Tratado de las bendiciones* publicado en las *Obras póstumas* (ob. cit., t. II); este último, no obstante, era una redacción excepcionalmente señalada que aventaja también a los otros tres tratados publicados *ibid*., uno de las lecciones de Lyon tratada *infra*, III, y extraída *infra*, nº 116.

[66] 1.993, difusión CIREM, antes de la publicación en la ed. Dervy. Este tratado anónimo para “mis hermanos”, de atribución incierta (opino que es del abad Fournié), del que Christian Rebisse propuso el afortunado título definitivo, llevaba en un principio el vago nombre de *Nueva instrucción Cohen*.

Salzac, en una carta, publicada sin fecha, que me parece un poco posterior a 1.778, al hermano Frédéric Disch, de Metz: “He aquí lo que podría presentaros algún interés del trabajo del abad M. No se sabe aún de qué volumen se trata, a causa del desarrollo que se le puede dar a tal materia. Vos me daréis vuestra opinión y, si os parece bien, podría haceros pasar alguna otra cosa con las instrucciones del 15” (Archivos Villareal en NN, p. LXXXIX-XC).

como el *Tratado de las dos naturalezas... de Jesús-Cristo*[68], sus nueve Cuadernos D ("D" por "Doctrina")[69], otros muchos en el fondo Willermoz de la Biblioteca Municipal de Lyon[70] y en los fondos LA[71], y de Saint-Martin, también recogidos en los mismos fondos LA y en los fondos Z[72], en los que algunos han introducido una o varias veces las letras "D.", para preguntar, y "R." para responder (la extensión de la respuesta se opone a su uso ritual); trabajos de escritura de émulos tolosanos[73].

Las *Instrucciones a los hombres de deseo* pudieron haber sido redactadas por un émulo del gran soberano; no obstante, su carácter oficial ya ha sido resaltado antes.

Un poco de los tres géneros precedentes en el *Manuscrito de Alger*[74]; además de los fragmentos de cartas del Gran Soberano y la copia de una *Carta sobre la Armonía*[75], por Saint-Martin, pero recogiendo en ella el extracto de la *Instrucción* oficial de Pasqually *sobre el Templo*[76].

El mismo Fournié, en una carta a Willermoz fechada el 29 de marzo de 1.779, consagra a su escrito un párrafo a examinar: "Veo diariamente al R.M. Orsel [...]. Le he dado treinta y cuatro hojas del tratado que he escrito, que no son más que un pequeño comienzo [...]. A su llegada a Lyon debe remitíroslas [...]. Espero, Dios mediante, poderos hacer pasar lo que sigue, pero como no tengo a nadie para escribir, la operación será larga; haré lo necesario para enviarlo a París a medida que lo redacte. Pues aún estoy entretenido en la redacción para que sea menos confusa al lector, culpa del francés" (carta nº 4, ap. Fournié, *Lo que hemos sido...* -Ed. RA, 1.986, ob. cit., *infra*., n. 78-, p. 56*).

Saint-Martin, el 2 de julio de 1.783, evoca a Mathias Du Bourg los "adornos de oro" en la obra del abad Fournié, "pero no le creo lo suficientemente versado en la lengua para sentir el precio del servicio que le rinde por una infinidad de supresiones [...]" (DB, p. 61). ¿Esta obra es *Lo que hemos sido…*, o sería nuestro *Tratado de resurrección*? Para mí es el libro interminable y no terminado del abad. De ese libro sabemos otra información ya recibida a través de los fondos Du Bourg y es que, en 1.783, alcanzaba 1.200 páginas y que el hermano Mathieu intentó ayudar al abad a reducirlas. Aún se añadirían otras sesenta páginas según d'Hauterive. En noviembre de 1.791 es el hermano Boyer, de Burdeos, recibido Cohen en 1787 en Toulouse, quien colabora con vistas a la impresión en Francia. Esta es inminente, el 4 de enero de 1.792 (Fournié, de Camblanes), pero la emigración del abad también. La primera parte de *Lo que hemos sido…* no será publicada hasta 1.801, en Londres, donde Fournié estableció su residencia, viniendo de Suiza. Los 4, 5 o 6 volúmenes siguientes de su obra hasta su muerte, están aún inéditos. Se les busca en Inglaterra.

Volvamos al sujeto de partida: la atribución a Fournié del manuscrito sin título, llamado en lo sucesivo *Tratado de la resurrección*, después de todo no es más que una hipótesis.

67 Ver *supra*, n. 39.

68 Ed. René Désaguliers, *Renacimiento Tradicional*, Abril 1.986, p. 91-121; título completo *infra*., introd., II, 3, n. 183.

69 VR, *Episodios*, cap. VIII, p. 139-158. Cf. otra versión en los *Cuadernos D* y una edición de cuadernos inéditos del mismo género, con un estudio crítico y comparativo, por René Desaguliers, *Renacimiento Tradicional*, octubre 1.989, pp. 241-281, y abril de 1.990, pp. 121-128.

70 Ver bibliografía en introd., I, 1 n. 1.

71 Ver bibliografía *ibid*.

72 Ver "Estado sumario de los fondos Z", *Boletín Martinista*, nº 6, septiembre-octubre 1.984, pp. 3-10; "Historia de los Fondos Z", estudio citado.

73 Sección "Iluminismo" de los fondos Du Bourg (introd., DB, pp. XVII-XX).

Tras el inventario de las dos partes separadas de estos fondos en los Archivos departamentales del Alto Garona y en la Biblioteca Municipal de Toulouse, los herederos accedieron a mi solicitud de reunir y depositar el conjunto ya completado en los Archivos, autorizándome a publicar el fondo "Iluminismo".

74 Ver *supra*, n. 36.

75 *Renacimiento Tradicional*, octubre 1.977, pp. 247-269.

76 *Excursus*. Los cuadernos del Agente desconocido, en Lyon, a partir de 1.785, contienen revelaciones un tanto extravagantes en cuanto a la ortodoxia martinesista para ser admitidos entre las instrucciones oficiales de la Orden. Pero el entusiasmo de J-B Willermoz, de Saint-Martin (ver *infra*, introd., II, 3, "Prolongación" y *cf.* III), así como el de sus émulos a excepción de d'Hauterive, confirma la evidencia de los textos: la doctrina de la Orden es aquí subyacente y emerge a placer. (Ver AJ, *Del Agente Desconocido al Filósofo Desconocido*, Paris, Denoël, 1.962, pp. 9-154).

Del martinesismo también al sonambulismo considerado de un orden superior, la Rochette: este le vino por ósmosis de los émulos embargados por el magnetismo animal y, mezclándolo, por el Agente Desconocido, a propósito de que se la cuestiona y ella se apresura a veces incluso a responder antes de ser cuestionada. Sobre este caso, ver *infra*, introd., *ibid*., pero ilustremos sin más demora la estima de Willermoz hacia esos mensajes. Su conducta lo atestigua; un texto nos lo recuerda.

El 26 de octubre de 1.820, Willermoz prepara un envió a Jean de Turkheim, primogénito de dos hermanos mellizos barones, al que le anuncia en los siguientes términos: "El paquete se compone de dos partes, en el que una tiene tres cuadernos S1, S2, S3. La letra S indica que son extractos muy raros e importantes de sueños de una alta especie. La otra contiene cinco cuadernos

Misivas y libros impresos.

En anexo, los escritos más privados y los más públicos: correspondencias (Saint-Martin, J-B Willermoz y d'Hauterive, nuestra gente, y Martines, y Fournié, con certeza, y otros también, especialmente en el fondo Willermoz de la Biblioteca municipal de Lyon y en el fondo Du Bourg en los Archivos municipales de Toulouse); y libros impresos, tal como *De los errores y de la Verdad* y la *Tabla Natural* por el Filósofo Desconocido[77], también *Lo que fuimos, lo que somos y lo que seremos* del abad Fournié[78].

El *Tratado sobre la Reintegración* fue publicado, mal, en 1.899; algunas páginas antes en 1.862 y 1.866; auténticamente editado después, en sus dos versiones, la una original (1.974 y 1.995), y la otra definitiva (1.995)[79]. Pero en la primera generación Cohen, el manuscrito estaba reservado en extremo. Inscribámosle fuera de concurso.

Los depositarios de confianza.

Después del anexo, un apéndice. Metamos aquí los documentos rituales, extra-rituales, oficiales y oficiosos, las correspondencias, los libros impresos, resumiendo la documentación desbordante relativa a la Orden de los Caballeros Bienhechores de la Ciudad Santa y, en general, al Régimen Escocés Rectificado.

Este Régimen, del cual la Orden [de los Élus Cohen] es el corazón antes que la cima, no ha divulgado nada de las funciones augustas del sacerdocio primitivo que asumían los Élus Cohens, ante la repulsiva sonrisa de Voltaire, la gnosis luciferina de Diderot y el látigo del marqués de Sade; con mayor razón, no conferían ninguna de esas funciones.

Por voluntad de Willermoz, su autor y su director de escena, a cara casi descubierta, la Orden sustituida dispensa la parte científica de la masonería primitiva, la ciencia religiosa del hombre, que transita por el mundo y que Dios ama, la reintegración de lo creado de la nada y de lo emanado en su fuente eterna.

Porque es ciencia del hombre y ciencia no humana esta ciencia es universal. Desde el primer grado del Régimen, que es de la masonería azul, el recipiendario se beneficia de serios indicios sobre la tricotomía del hombre y sobre el espíritu buen compañero[80]. Siempre el ternario de partida. Después se eleva.

En el marco así planteado de la Orden de los Élus Cohens y de su método pedagógico, mistagógico, finalmente hemos ilustrado el dossier de las lecciones de Lyon, antes de presentarlas.

D n[os] 1, 2, 3, 4 y 5. La D inicial de la palabra Doctrina indica, sobre todo los tres últimos números, que son los extractos de la doctrina de Moisés en la que fácilmente reconoceréis la de los Grandes Profesos que proviene de ella" (*ap.* VR, Episodios, p. 87).

De los Grandes Profesos o de los Élus Cohens, y Rochette con sus sueños (sobre los cuáles, ver introd., II, 3, "Prolongaciones" y, en particular, las n. 184, 191 y 192) en el mismo paquete, ¡sea en sentido literal o figurado!

[77] Edimburgo [Lyon], 1.775; facsímil con introd. y cuadros, Hildesheim (RFA), G. Olms, 1.975 (notas y documentos a aparecer *ibid.*) para *De los errores y de la verdad*; Edimburgo [?, fuera de Francia], 1.782: facsímil con introd. y cuadros, Hildesheim (RFA), G. Olms, 1.980 (notas y documentos a aparecer, *ibid.*).

[78] 1ª parte (única aparecida), Londres, A. Dulau y Co, 1.801; ed. RA, facsímil, con unas cartas del mismo autor (1.771-1.792) e introd., Hildesheim (RFA), G. Olms, 1.986.

[79] Ver "De la presente edición", ap. ed. RA, 1.995, *ob. cit.*, pp. 55-68.

[80] Ver "Martinismo", *ob. cit.*, cap. III, pp. 16-40.

Al final del Convento General de Wilhelmsbad, en 1.782, acabando de extenderse, por derecho, a la asamblea de provincias de la Estricta Observancia Templaria la reforma lyonesa de 1.778, Jean-Baptiste Willermoz ordenó algunos Grandes Profesos recibidos recientemente en la Orden de los Élus Cohen (como Charles de Hesse del que recibió a cambio los arcanos de Gottorp), así que había, antes de la misma reforma lyonesa, templarios neófitos enrolados. La nostalgia de Willermoz no daba lugar a engaños.

LA CONCEPCIÓN DE LA MATERIA EN MARTINES DE PASQUALLY Y EN EL RÉGIMEN ESCOCÉS & RECTIFICADO (I)

Por Edmond Mazet*

I. INTRODUCCIÓN

Toda doctrina teosófica debe comprender una doctrina, más o menos explícita y más o menos precisa, de la materia. Pues si el universo material sólo es para el hombre un lugar de paso, no deja de ser el marco de su situación presente. El hombre está en esta condición como consecuencia de una caída, de la que está llamado a salir, y esta misma condición debe ser abordada por la enseñanza teosófica. El discurso sobre la materia no es en ningún modo un aspecto despreciable de la doctrina: trata de explicar la naturaleza de la materia, su origen, su conservación y su final; en qué consiste la corporización del hombre, así como su descorporización.

El presente artículo se propone examinar las respuestas que Martines de Pasqually y sus discípulos Élus Cohens han aportado a estas cuestiones. Algunas aplicaciones se incorporarán después al Régimen Escocés & Rectificado.

Las tres principales fuentes utilizadas son el *Tratado de la Reintegración de los seres*, las *Conferencias de los Élus Cohens de Lyon*, recientemente publicadas por Antoine Faivre[1] y designadas aquí por AF, y la *Instrucción Secreta a los Grandes Profesos*, publicada como apéndice en el libro de Le Forestier *La Masonería Ocultista y Templaria en el siglo XVIII*[2], designado por LF.

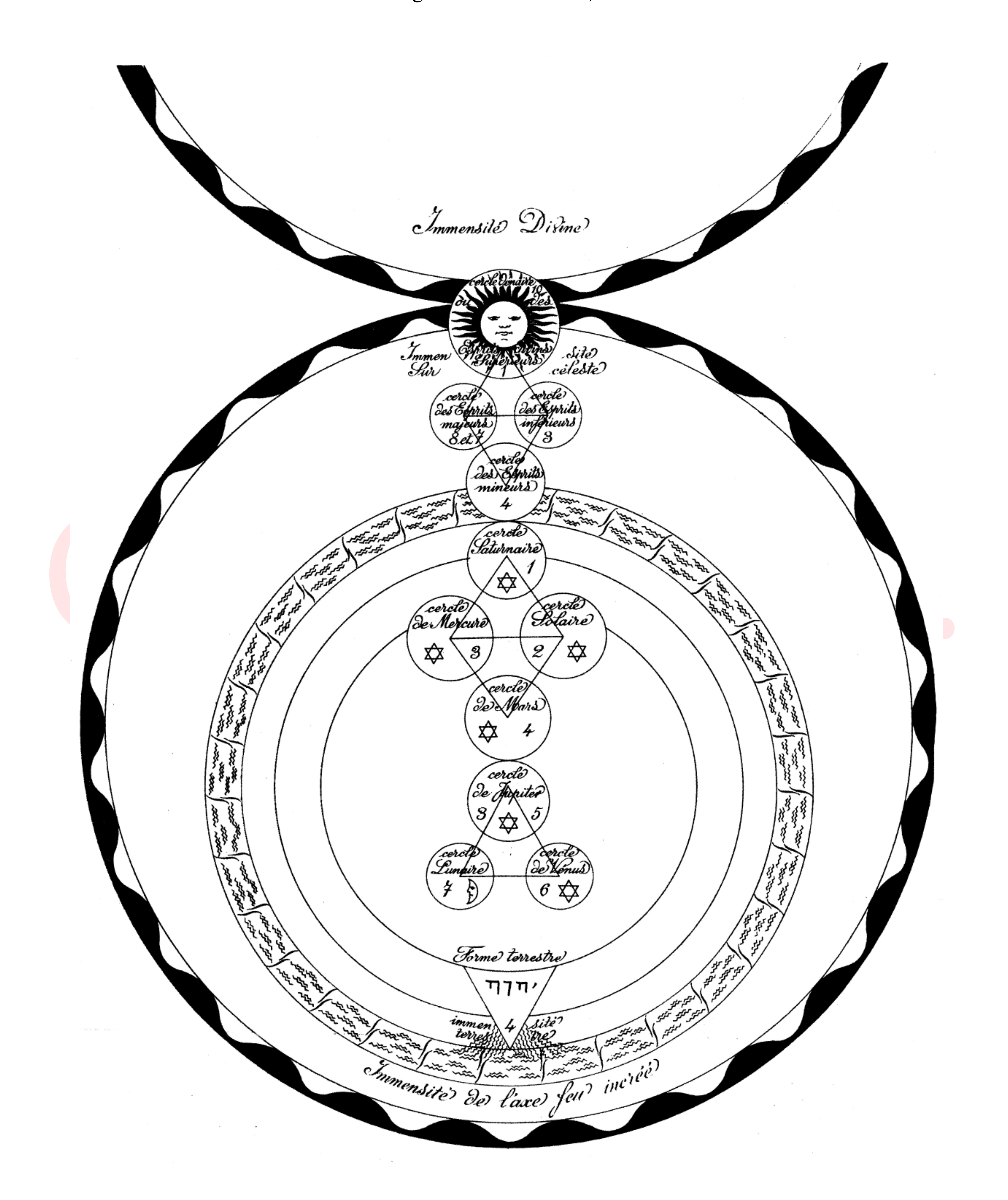
Para el Tratado de la Reintegración (designado aquí por la palabra Tratado), he podido elegir entre la versión clásica (edición de 1899) testificada por varios manuscritos de los que al menos uno se remonta hasta el siglo XVIII, y la versión del manuscrito Kloss, publicada en 1974 por Robert Amadou. Esta última es considerada por Robert Amadou, con argumentos bastantes convincentes, como proveniente de un texto redactado por el mismo Martines de Pasqually o reproduciendo escrupulosamente sus palabras (de aquí su denominación de "versión original"); la versión clásica constituye en su caso una versión elaborada, muy probablemente por Louis Claude de Saint-Martin. Como las dos versiones difieren muy poco en cuanto al contenido, y por otra parte la versión elaborada es netamente más correcta en cuanto a la lengua y más rigurosa en cuanto a la terminología, me ha parecido preferible, en un artículo que se pretende "pedagógico", utilizar la versión clásica. La he citado según la edición de Robert Dumas de 1974, en la cual Robert Amadou ha presentado las dos versiones comparándolas; de esta forma el lector podrá dirigirse a la "versión original" si lo desea.

Las referencias de otras fuentes citadas ocasionalmente están dadas en notas.

En algunas ocasiones hago referencia a la "Tabla universal" de los Élus Cohens, proveniente del manuscrito *Letourneur* y publicada por Robert Amadou en su *Trésor Martiniste*[3]. Esta es la Tabla que Martines, en su *Tratado de la Reintegración*, designa bajo el término "la figura" o

* Publicado en *Renaissance Traditionelle*, nº 28, octubre-diciembre 1976, pp. 267-295.
[1] Edición de Baucens, 1975.
[2] Edición Aubier-Montaigne, París y Nauwelaerts, Louvain, 1970.
[3] Editions Traditionnelles, París, 1969.

"la figura universal". Damos a continuación una reproducción exacta y legible (diseño de *Renaissance Traditionnelle*. Modelo registrado SPADEM).



II. LUGAR DEL MUNDO MATERIAL EN LA DOCTRINA DE MARTINES

Para Martines, la creación del mundo material es consecuencia de la caída de los primeros espíritus prevaricadores:

> "Habiendo concebido estos primeros espíritus su pensamiento criminal, el Creador aplicó el peso de la ley sobre su inmutabilidad y creó el universo físico, en apariencia de forma material, para ser el lugar fijo donde éstos espíritus perversos tendrían que actuar, ejerciendo en privación toda su malicia".
>
> (Tratado, p. 118)

La fórmula "el Creador aplicó el peso de la ley sobre su inmutabilidad" indica aquí que esta creación material no formaba parte del plan divino original, pero fue expresamente motivada por la primera prevaricación; el mundo material debía servir de prisión a los espíritus caídos.

Observemos, no obstante, que no es una cuestión de una incorporación material de estos espíritus. Al contrario, Martines afirma que el "príncipe de los demonios" y sus "malvados espíritus adherentes" están "liberados de toda forma material" (Tratado, p. 496). Su castigo consiste exclusivamente en estar encerrados en los límites espaciales que se pueden precisar remitiéndonos a la Tabla universal.

El universo creado comporta, como muestra la tabla, tres divisiones fundamentales que son, por orden de alejamiento creciente de la inmensidad divina, el supraceleste, el celeste y el terrestre (Martines reserva generalmente a este último la denominación de "mundo material", veremos por qué más adelante). Las dos divisiones celeste y terrestre son las que forman la extensión espacial donde están confinados los espíritus condenados; en esta extensión los espíritus se mueven a su agrado:

> "El espacio que se encuentra entre la extremidad del mundo material y la extremidad del mundo celeste forma la longitud de los límites fijados para estos espíritus prevaricadores, y es donde operan sus virtudes según su voluntad. La extensión de estos mismos límites en latitud es toda la superficie horizontal del mundo material [es decir, la superficie terrestre], y el mundo celeste es la envoltura del mundo material".
>
> (Tratado, pp. 542-543)[4]

La suerte del hombre es bastante diferente de la de estos demonios, puesto que su prevaricación resulta en su corporización material y en su fijación sobre la superficie terrestre. La prevaricación de Adam consiste en haber querido operar un acto de creación al margen de toda participación de las facultades creativas divinas, como si poseyese un poder creador de su propio

[4] Martines entiende por latitud y longitud las dimensiones horizontal y vertical del universo creado.

Se ve por este texto que Martines retoma por su cuenta la concepción antigua de los demonios como espíritus del aire, concepción recogida en la Epístola a los Efesios (Ef. 2:2). A principios del siglo Vº, Jean Cassien se inspiraba en la demonología de los ascetas de Egipto, describiendo así el bullicio de los demonios en los aires: "Si tupida es la multitud de los espíritus malvados que pueblan el aire comprendido entre el cielo y la tierra agitándose en una perpetua actividad, esto fue una feliz disposición de la divina Providencia para sustraerles a los ojos de los humanos. Su espantoso concurso y el horror de las formas con las que se revisten a su agrado no habrían dejado de consternar a los hombres, ni de hacerles desfallecer bajo el peso de un intolerable terror" (VIIIª conferencia, trad. E. Pichery, colección Fuentes Cristianas, ediciones del Cerf).

Observemos que este confinamiento espacial y la capacidad de los demonios para revestirse de una multitud de formas supone que poseen una cierta corporeidad, pero una corporeidad "sutil", no groseramente material. Para Martines también la lógica obliga a atribuir a los demonios la corporeidad de este género: ver lo que se dice más abajo de la imposibilidad para un ser espiritual de ser presentado en el mundo material sin ser revestido de una forma corporal más o menos sutil.

fondo. El producto de este acto de creación debía ser una "forma gloriosa", destinada a convertirse en el instrumento y el velo de su acción en el universo creado (volveremos sobre esta noción más adelante). De hecho, lo que resultará de este acto de creación ilegítima será la forma corporal del hombre actual, en la que Adam y toda su posteridad quedarían aprisionados:

> "Él esperaba tener el mismo éxito que el Creador eterno, pero quedó extremadamente sorprendido, lo mismo que el demonio, ya que en lugar de una forma gloriosa, sólo obtuvo de su operación una forma tenebrosa y totalmente opuesta a la suya. En realidad sólo creó una forma de materia, en lugar de crear una pura y gloriosa tal como estaba en su poder. ¿Qué fue de Adam tras su operación? Reflexionó sobre el fruto inicuo que había resultado, y vio que había operado la creación de su propia prisión, que encerraba de una forma más estrecha a él y a toda su posteridad en unos límites tenebrosos y en una privación espiritual divina hasta el fin de los siglos".
>
> (Tratado, pp. 140-142)

A partir de aquí el rol del universo material queda modificado: ya no es solamente la prisión de los demonios, se convierte también, y de una forma aún más estricta, en la prisión del hombre, cuya misión era en un principio gobernarlo. Se convierte al mismo tiempo en el teatro donde se va a representar el drama de la reintegración.

Debido a esta situación que ha hecho desfallecer al hombre, van a aparecer una nueva clase de espíritus, ligados al Cristo, cuya principal misión será, a partir de este momento, obrar para la reintegración del hombre. Pero el estudio de esta situación escapa del propósito de este artículo.

Antes de concluir con estas generalidades, precisemos la posición de Martines frente al dualismo. Se ve fácilmente por lo que precede, y se verá aún mejor por lo que sigue, que la doctrina de Martines está muy alejada, cualesquiera que estas sean[5], de las diversas formas de dualismo, tanto de las que ven en la materia un principio autónomo y coeterno con Dios, constituyendo el principio del mal, como de las que hacen derivar la materia de un demiurgo distinto de Dios u opuesto a él.

La materia no es un principio malvado, ni siquiera es un principio: ella es creada. Y no es intrínsecamente malvada, pues ha sido creada, si no directamente por Dios, al menos sí según su voluntad y por los agentes que le están incondicionalmente subordinados. Además no tiene suficiente realidad propia para ser intrínsecamente lo que sea: a los ojos de Martines sólo el espíritu es verdaderamente real, y la materia no es más que una apariencia de la realidad, como explicaremos rápidamente.

En lo que concierne a la doctrina según la cual la creación del universo material sería debida a un demiurgo distinto de Dios, Martines lo atribuye explícitamente a las mentiras de los demonios:

> "Estos espíritus perversos llegaron a persuadir a los menores [= hombres] de que la creación universal era falsamente atribuida a la Divinidad, que el Dios en quien creían era simplemente uno de ellos, que dirigía toda la creación y al mismo hombre desde su advenimiento sobre la tierra".
>
> (Tratado, p. 294)

[5] Según el abad Barruel, "el Masón Martinista copia a Manes y a los albigenses", "hacen crear la carne por el demonio para tener el derecho a prostituirla" (citado por Emile Dermenghem, *Los sueños*, p. 44; ediciones *de la Connaissance*, París 1926). Le Forestier (ob. cit., p. 297) encuentra en la doctrina de Martines "el eco claro de las doctrinas maniqueas y gnósticas". En realidad, existen semejanzas entre ciertas concepciones de Martines y ciertos aspectos de la gnosis antigua, principalmente con la gnosis de Valentín. Pero esto no conduce al dualismo.

En cuanto al origen del mal, Martines lo sitúa sin ambigüedad en la voluntad de los seres espirituales libres:

> "Pero para convencerte de que lo que el hombre malo llama debilidad innata en el menor no procede de su forma corporal de materia, voy a preguntarte si los primeros espíritus perversos tenían formas corporales de materia cuando prevaricaron. Debes saber que aquellos espíritus no tenían entonces forma y que, sin embargo, tuvieron la debilidad de prevaricar. […] fue su propia libertad y su voluntad ambiciosa lo que les hizo concebir el crimen atroz por el que están en privación espiritual divina"
>
> (Tratado, p. 551)

No es menos cierto que, desde que el hombre está corporeizado en la materia, en ella es susceptible de servir de instrumento a los demonios, que se esfuerzan perpetuamente por mantener a su antiguo carcelero en su condición caída, consiguiendo frecuentemente someterlo allí a la codicia de los bienes materiales o a la concupiscencia de los sentidos. Es por lo que la materia se asocia algunas veces a los demonios en el Tratado: "Estos tres magos [los magos del Faraón] se entregaban por entero a las operaciones demoníacas y vivían en plena libertad en el seno de la materia" (p. 442); "[las leyes que dirigían a los israelitas esclavos en Egipto] eran leyes totalmente materiales y enteramente demoniacas" (p. 490). Pero en ningún momento pierde de vista que este aspecto demoniaco que puede revestir la materia es siempre accidental y relativo a la condición degradada del hombre.

En el fondo, el pensamiento de Martines sobre el mal y la materia es completamente conforme a la doctrina de la Iglesia católica. Esta conformidad es tanto más interesante a subrayar dado que la ortodoxia de Martines en otros dominios (principalmente en cristología) está mucho menos garantizada.

III. NATURALEZA DE LA MATERIA: LAS ESENCIAS ESPIRITUOSAS

Hemos dicho que para Martines la materia solo tiene una realidad aparente. La primera vez que nos habla del universo físico nos dice que fue hecho "en apariencia de forma material". Emplea a continuación la expresión "materia aparente". Lo explica en un pasaje donde habla de la forma corporal material del hombre:

> "Yo voy a decir aquí que no hay que ver esta forma corporal como un cuerpo real de materia existente, pues no procede nada más que de las primeras esencias espirituosas destinadas, por el primer verbo de la creación, a retener las diferentes impresiones convenientes a las formas que debían emplearse en la creación universal. No se pueden considerar las formas corporales presentes como reales sin admitir una materia innata en el Creador divino, lo que repugna a su espiritualidad. Se le llama Creador porque ha creado todo de la nada y toda su creación proviene de la imaginación".
>
> (Tratado, p. 300)

Si Martines niega aquí toda realidad a las formas corporales materiales, es porque estas formas no preexisten substancialmente en Dios, contrariamente a lo que sucede para los seres espirituales. Que estos preexisten en Dios, Martines nos lo dice al principio del Tratado:

> "Se preguntará qué eran estos primeros seres antes de su emanación divina, si existían o no existían. Existían en el seno de la Divinidad; pero sin distinción de acción,

> pensamiento y entendimiento particular. No podían actuar ni sentir nada más que por la única voluntad del Ser superior que los contenía y en el que todo se movía, lo que, en realidad, no puede decirse que fuese existir. Sin embargo, esta existencia en Dios es de una necesidad absoluta, es la que constituye la inmensidad del poder divino. Dios no sería el padre y señor de todas las cosas si no tuviese innata en él una fuente inagotable de seres que emana por su pura voluntad y cuando le place".
>
> (Tratado, p. 256)

Esta diferencia de status ontológico entre los seres espirituales y corporales se traduce en el vocabulario de Martines por una diferencia en los términos empleados para designar el acto de su producción: los seres espirituales son *emanados* en tanto que los seres corporales con *creados* (hay que reconocer que Martines no siempre respeta esta distinción terminológica, pero la diferencia de estas dos nociones no deja de estar clara):

> "La creación concierne únicamente a la materia aparente que, no proviniendo de nada si no es de la imaginación divina, debe volver a la nada, pero la emanación pertenece a los seres espirituales que son reales e imperecederos".
>
> (Tratado, p. 334-336)

La emanación consiste en conferir a los seres espirituales esta "distinción de acción, de pensamiento y de entendimiento particular" de los que estaban desprovistos en su preexistencia en el seno de la Divinidad. Desde entonces, [la Divinidad] no tiene poder para destruirlos, pues no podría destruir su propia substancia; como mucho, podría devolverlos a su indistinción primera, pero Martines parece no considerarlo:

> "Todos los espíritus, ya sean mayores o menores, existirán eternamente en una personalidad diferenciada, en el círculo de la Divinidad[6]".
>
> (Tratado, p. 336)

Para los seres corporales, al contrario, la creación consiste en substanciar, por un tiempo limitado, las ideas de formas corporales concebidas por la imaginación divina. Esta substanciación se hace imprimiendo dichas ideas de formas corporales en las "primeras esencias espirituosas".

Estas primeras esencias espirituosas son tres substancias fundamentales (que precisamos más lejos del origen) que concurren en la composición de toda forma corporal material. Martines las llama a veces "esencias espirituosas", otras "principios espirituosos" y también "substancias espirituosas".

Así (Tratado, p. 206): "El número ternario enseña a conocer la unidad ternaria de las esencias espirituosas de las que el Creador se ha servido para la creación de las diferentes formas materiales aparentes".

(p. 282): "Todo ser de forma corporal ha tomado nacimiento de las tres esencias espirituosas: Mercurio, Azufre y Sal".

[6] Este "círculo de la divinidad" es la misma cosa que la "inmensidad divina" en la que los primeros espíritus fueron emanados por primera vez: "Antes del tiempo, Dios emanó seres espirituales, para su propia gloria, en su inmensidad divina" (Tratado, p. 112). El universo creado, con sus tres divisiones supraceleste, celeste y terrestre, constituye otro círculo, exterior a la inmensidad divina, como se ve en la Tabla universal. Los espíritus son susceptibles de ser soltados de la inmensidad divina para ser enviados en misión al universo creado, a lo que Martines (al menos en la "versión elaborada" con vocabulario más riguroso) denomina la "emancipación". Al final de los tiempos, el universo creado desaparece y los espíritus emancipados se reintegrarán en la inmensidad divina, pero conservando su existencia diferenciada.

(p. 218): "el número ternario pertenece a la tierra, o forma general, y a las formas corporales de sus habitantes, de igual modo que a las formas de los habitantes celestes. Este número ternario procede de las tres substancias que componen cualquier modelo de formas y que denominados principios espirituosos: Azufre, Sal y Mercurio".

(p. 252): "los demonios tienen poder sobre las formas corporales de materia aparente, aunque hay que saber que estos mismos demonios no pueden impedir la reintegración de las substancias espirituosas que componen las formas, no siendo estas substancias provenientes de ellos".

Se desprende de todo ello que las formas materiales son compuestas, lo que es otra manera de expresar su falta de realidad intrínseca, frente a los seres espirituales que son seres simples. El carácter compuesto de las formas materiales hace prever su ineluctable disolución. Veremos más adelante qué es lo que mantiene su cohesión durante la duración de la existencia aparente que les es concedida.

IV. REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA Y ESTRUCTURA DE LA MATERIA. PRINCIPIOS Y ELEMENTOS

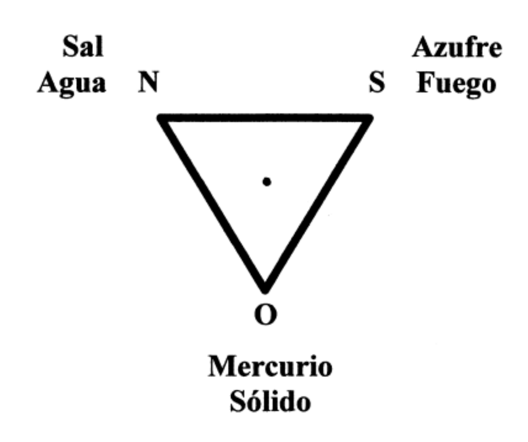
Martines afirma repetidas veces que la tierra es de forma triangular:

> "Sólo quedaban tres personas [tras el asesinato de Abel]: Adam, Caín y Set. Adam, siguiendo las órdenes recibidas del Eterno, dividió personalmente la tierra en tres partes y no en cuatro. No podía ser de otra manera, dirán ustedes, puesto que sólo había entonces tres personas. Pero en verdad les digo que, aunque hubiese tenido cien hijos, no habría podido dividir la tierra en más de tres partes; pues no existían más partes en la tierra y su forma es perfectamente triangular. De este modo, Adán dividió las regiones como sigue: el Oeste para Adam, el Sur para Caín y el Norte para Set".
>
> (Tratado, p. 278)

> "Este mundo de materia sólo tiene tres horizontes notables: norte, sur y oeste"
>
> (Tratado, p. 543)

El alcance simbólico de esta forma triangular de la tierra adelanta el problema de la estructura de la materia. Tiene una relación directa con ella: "Adam, por los tres principios espirituosos que componen su forma de materia aparente, y por las proporciones que reinan en ella, es la figura exacta del templo general terrestre, que sabemos es un triángulo equilátero" (Tratado, p. 212).

Martines representa la tierra y la materia por un triángulo equilátero con la punta hacia abajo:



que introduce y explica de la siguiente forma: "esta figura [el triángulo] sólo representa las tres esencias espirituosas que han cooperado en la forma general terrestre, cuya representación es la siguiente: ▽. El ángulo inferior representa el Mercurio; el ángulo dirigido al mediodía representa el Azufre; y el dirigido al norte representa la Sal" (Tratado, pp. 268-270). Aquí, por analogía con los horizontes terrestres, mediodía quiere decir derecha, y norte izquierda.

Vemos cómo Martines da a sus tres principios espirituosos los nombres de los tres principios clásicos de la alquimia desde Paracelso[7]. Dicho esto, Martines en el Tratado es muy avaro en reseñas precisas sobre los roles respectivos de los tres principios, así como sobre las relaciones entre principios y elementos. También, sobre este punto, completaremos la escasez de las citas, aunque sugestivas, del Tratado, por otras más abundantes y precisas de las otras dos fuentes mencionadas en la introducción: las *Conferencias a los Élus Cohens de Lyon* y la *Instrucción Secreta de los Grandes Profesos*.

Del Tratado en sí todo lo que se puede sacar es lo sugerido por la representación simbólica precedente; esta representación parece indicar que hay una cierta oposición o complementariedad entre el Azufre y la Sal, situados a derecha e izquierda, en tanto que el Mercurio juega entre los dos un rol mediador y estabilizador. Esta interpretación asignan al Mercurio y a la Sal roles diferentes de los que tienen ordinariamente en la Alquimia. Esto puede sorprender, pero veremos que la *Conferencia de Lyon* y la *Instrucción Secreta a los Grandes Profesos* lo confirman.

En cuanto a los elementos, Martines sólo los menciona incidentalmente y bajo otro nombre: él habla de "potencias" aéreas, terrestres e ígneas: "[el Creador] dejó al desafortunado Adán […] susceptible de ser un hombre de error en todas sus operaciones humanas, espirituales y temporales, lo que le sucede al hombre siempre que opera sólo en virtud de estas tres potencias ternarias que son: potencias aérea, terrestre e ígnea". (Tratado, p. 272)[8]. Observemos que los elementos son denominados aquí potencias ternarias, y que estas potencias ternarias son en número de tres; veremos enseguida cómo se debe comprender esto. También puede sorprender aquí que Martines sólo reconozca tres elementos. Esta divergencia con los cuatro elementos de la Alquimia aparece también en las *Conferencias de Lyon* y en la *Instrucción Secreta a los Grandes Profesos*; excepto un matiz: los tres elementos reconocidos en estos dos últimos textos no son el aire, la tierra y el fuego, sino el agua, la tierra y el fuego. Y en la *Instrucción Secreta* se señala con claridad que el aire no es un elemento:

> "Quizás os haya sorprendido oír hablar siempre de tres elementos, en lugar de cuatro, como se admite vulgarmente para la formación y composición de los cuerpos. Efectivamente solo hay tres, al igual que solamente hay tres principios fundamentales, que denominamos filosóficamente Azufre, Sal y Mercurio, o fuego, agua y tierra. No puede haber más, porque la ley ternaria y sagrada, que presidió su creación, les imprimió su propio número, para ser el sello indeleble de su poder y voluntad. El aire, que algunos sitúan entre los elementos, no es en absoluto uno de ellos. Les es infinitamente superior por naturaleza. Es él el que, por una saludable reacción, conserva la vida a todo ser viviente, vegetal o animal, al igual que acelera la disolución de estos, cuando se ven privados de su principio vital. En suma, aunque penetre en todos los cuerpos, no se mezcla en absoluto con los elementos de los que están compuestos, y no constituye en modo alguno la forma de estos cuerpos".
>
> (LF, p. 1035)

---

[7] "Hay cuatro elementos, pero sólo tres principios (Ersten), esto es, un Mercurio, un Azufre y una Sal, presentes en todos los elementos" (Paracelso, *Philosophia Magna*, citado por Alexandre Koyré en *Mystiques, Spirituels et Alchimistes du XVIe siècle*, colección Idées, NRF).

[8] Martines habla también, aisladamente, del "fuego elementario" (por ej. Tratado, p. 216).

Por una parte, este texto es muy preciso en cuanto a que hay una razón metafísica necesaria para que solamente existan tres elementos, como sólo existen tres principios. Esta razón es "la ley ternaria y sagrada, que presidió su creación", ley sobre la que volveremos después. Por otra parte, no queda ninguna duda de que estos tres elementos son el fuego, el agua y la tierra; y se debe admitir que el pasaje del Tratado que menciona el aire en lugar del agua resulta de una inadvertencia de Martines o de su transcriptor.

Los roles respectivos de las esencias espirituosas no pueden ser considerados al margen de su correspondencia con los elementos; examinemos pues un poco más de cerca esta correspondencia.

Se dice en las *Conferencias de Lyon* que los tres elementos provienen de tres esencias espirituosas (AF, p. 43), y más precisamente (p. 85) que "[la creación] es el producto de tres elementos, compuestos ellos mismos de tres esencias". Luego los elementos no son sustancias simples sino, como decía Paracelso (ver nota 7), "mixtos". Más precisamente aún, cada uno de ellos "es en sí mismo un ternario, en una proporción respectivamente desigual en número, peso y medida, de los tres principios fundamentales de toda corporización" (LF, p. 1034). Esto explica que Martines haya calificado a los elementos de "potencias ternarias", por las tres esencias espirituosas concurrentes en la composición de cada uno de ellos[9].

Lo que diferencia entre ellos a los tres elementos son las proporciones diversas según las cuales las esencias espirituosas entran en su composición. Una de las esencias predomina particularmente en cada elemento confiriéndole sus propiedades distintivas. Esto establece una correspondencia precisa entre las esencias espirituosas y los elementos, tal como lo enseñan las *Conferencias de Lyon*:

> "Cualquiera de estos principios universales [= esencias espirituosas] se encuentran indispensablemente unidos, como hemos dicho, en cualquier cuerpo, sin embargo aplicamos cada uno de ellos con un destino particular a aquellos elementos en los cuales abunda más, y también a las partes de los cuerpos con los cuales se percibe que tienen mayor analogía".
>
> (AF, pp. 43/44)

En esta correspondencia, la Sal responde al agua, el Mercurio a la tierra y el Azufre al fuego[10].

Como indica el final de la cita precedente, los caracteres distintivos de las tres esencias espirituosas y de los tres elementos que les corresponden se reflejan a nivel de los cuerpos sensibles en una división de estos cuerpos en tres partes: "la parte sólida, la parte fluida acuática y la parte ígnea" (AF, p. 43).

Por ejemplo: "En el cuerpo del hombre y de los demás animales, aplicamos el Mercurio o la tierra a lo sólido o a los huesos que forman el esqueleto del cuerpo. El Azufre al fuego o la sangre, que es el asiento del alma pasiva corporal, y la Sal o el agua a la carne que es la envoltura del cuerpo y le defiende de la acción interior y exterior del fuego (…) En las plantas y árboles se aplica el Mercurio al cuerpo del árbol, el Azufre a la savia que le procura la vegetación y el crecimiento, la Sal a la corteza que preserva al árbol de los accidentes cotidianos" (AF, p. 44).

[9] Por el término "potencias" el contexto muestra que alude aquí a la capacidad que tienen los elementos de producir ciertos efectos en virtud de sus propiedades específicas. Martines tiene sin duda presente la utilización de los elementos en un "culto", utilización peligrosa para el oficiante indigno o mal preparado.

[10] Algunos textos citados pueden hacer creer que los elementos son idénticos a los principios. Parece claro que esto sólo resulta de una manera algo rápida de escribir, puesto que otros pasajes citados, sin duda redactados con más rigor, muestran perfectamente que principios y elementos, aun correspondiéndose unos con otros, son distintos.

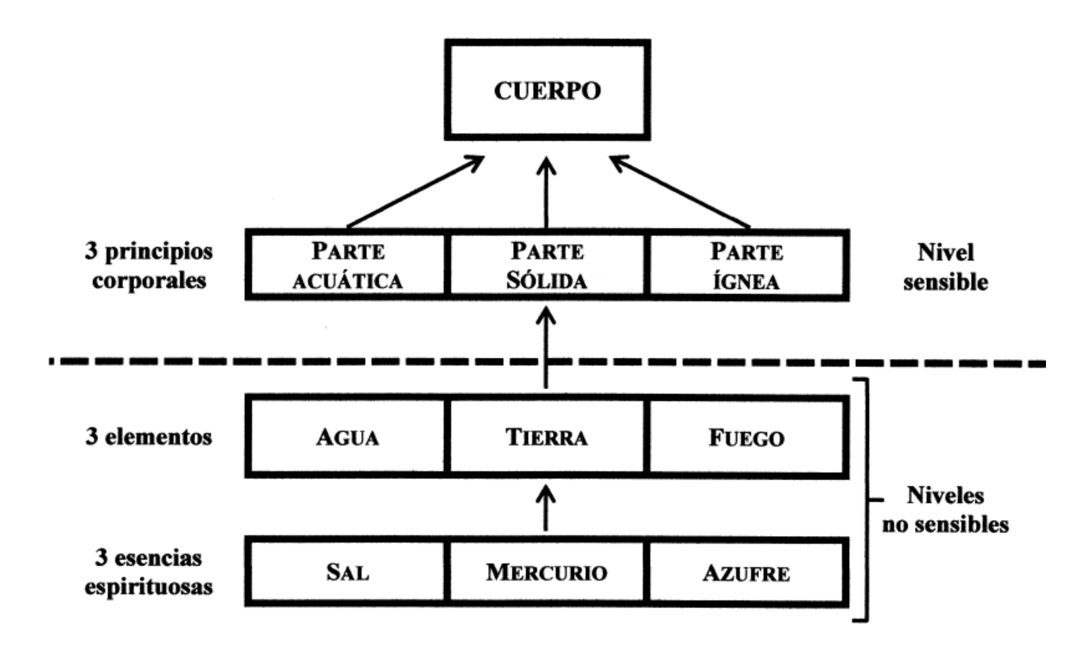
El mismo texto precisa también el rol mediador atribuido a Mercurio por la representación triangular del Tratado: “El Azufre o el fuego está siempre colocado en el centro del cuerpo, pero el Mercurio o el sólido está siempre colocado entre las otras dos esencias y puede ser considerado como siendo el centro (= término medio) de los tres; es una ley general de la naturaleza que no es casual, puesto que él es depositario de la doble acción. El Azufre y la Sal, o el agua y el fuego, son dos principios de una naturaleza tan opuesta que no se unirían jamás sin un *medium* que modere su acción recíproca y ligue sus efectos; el Mercurio o el cuerpo sólido terrestre que constituye todos los cuerpos es el *médium* tan necesario, es el ser de doble acción puesto que por un lado recibe y comunica por otro. Es necesario pues que sea revestido de propiedades más considerables y más poderosas que los otros dos principios para poder sufrir y resistir esta acción y reacción continua” (AF, pp. 44,45).

Las tres partes: sólida, acuática e ígnea son, en la terminología de los discípulos de Martines[11], los “tres principios corporales” (AF, p. 57), y no hay que confundirlos, esto está muy claro, con los tres principios espirituosos. Los tres principios corporales constituyen, por encima de los tres elementos, el tercer y último nivel de complejidad de la materia en la composición de los cuerpos. Se observará que es en este tercer nivel donde la materia se hace sensible.

La estructura de la materia queda perfectamente resumida por Jean-Baptiste Willermoz en las líneas que siguen (LF, p. 1034):

> “La naturaleza de los cuerpos de materia aparente ha sido determinada por una ley superior. Ellos son formados y llegan a ser sensibles a nuestros ojos por la combinación de **tres principios corporales**, provenientes del concurso de **tres elementos** constitutivos invisibles e impalpables. Cada uno de estos elementos constitutivos es en sí mismo un mixto ternario, en una proporción desigual en número, peso y medida, de los **tres principios fundamentales** de toda corporización”.

Esta estructura puede representarse por el esquema siguiente:



[11] De hecho hay alguna duda en el detalle de la terminología de los Élus Cohens en lo que concierne a los principios corporales. Así, p. 43, el fluido, que es el opuesto a la parte ígnea que corresponde a la sangre, corresponde a la parte acuática o a la carne; pero, p. 57, es visiblemente la parte ígnea la que es denominada fluido, sin duda precisamente a causa de su correspondencia con el líquido sanguíneo. A pesar de estas pequeñas divergencias, la significación de los tres principios corporales está perfectamente clara. En particular la asociación del fuego con la sangre es constante e importante.

V. ORIGEN DE LAS ESENCIAS ESPIRITUOSAS

La producción de la materia, aunque conforme a la voluntad de Dios, no es directamente el resultado de una operación divina. Ella ha sido operada por los agentes intermediarios especializados. Para precisar cuáles son estos agentes, es necesario ahora dar algunas nociones más detalladas sobre la pneumatología de Martines.

El *Tratado de la Reintegración* no es para nada un modelo de exposición sistemático claro y bien articulado; pero sin duda es sobre el tema de la pneumatología donde resulta más deficiente. Solo se puede llegar a una visión coherente de esta parte esencial de la doctrina por un delicado trabajo de reconstitución, que se hace posible por el uso de fuentes complementarias. Felizmente, este trabajo ya ha sido hecho por Robert Amadou[12], del que hemos tomado los elementos que precisamos aquí.

En primer lugar, hay que saber que la prevaricación de los primeros espíritus ha provocado en el mundo espiritual conmociones considerables, aunque es necesario distinguir entre una pneumatología anterior y otra posterior a esta prevaricación:

> "El cambio que operó la prevaricación de los espíritus perversos fue tan importante que el Creador aplicó todo el peso de la ley, no solamente contra los prevaricadores, sino también en las diferentes clases espirituales de la inmensidad divina".
>
> (Tratado, p. 524)

> "Sin esta primera prevaricación, ningún cambio habría sobrevenido a la creación espiritual; ningún cambio hubiera sobrevenido a la creación espiritual, y no habría habido ninguna emancipación de espíritus fuera de la inmensidad, no habría habido ninguna creación de límites divinos, fuere supraceleste, celeste o terrestre, ni ningún espíritu enviado para accionar en las diferentes partes de la creación". Y sobre todo, "los menores hombres […] no habrían sido emanados en su primera morada, o si acaso le hubiera complacido al Creador emanarlos de su seno, no habrían recibido jamás todas las acciones y facultades poderosas de las que estaban revestidos preferentemente a cualquier otro ser espiritual divino emanado antes que ellos".
>
> (Tratado, p. 532)

El mundo espiritual, tras la caída, queda contenido completamente en la inmensidad divina. Aquí constituye un universo ordenado:

> "No hay que creer […] que los espíritus que el Creador ha emanado sin cesar de su seno se sitúen sin orden ni concierto, como un tropel de gentes o animales distribuidos a su capricho; estos seres divinos reciben, con su emanación, leyes y poderes de acuerdo a sus facultades de operación divina espiritual: como consecuencia van a tomar su lugar en las diferentes clases espirituales […] en las que cumplen cada uno en particular sus distintas operaciones".
>
> (Tratado, p. 522)

[12] Las tres grandes luminarias del Martinismo; segunda hoja: Martines de Pasqually (*L'Initiation* 1969, nº 1, pp. 10-30; nº 2, pp. 58-84)
Las fuentes suplementarias utilizadas son los "Cuadernos D" de Jean-Baptiste Willermoz, parcialmente publicados por G. Van Rijnberk en *Episodes de la vie ésotérique 1780-1824*, Lyon, P. Derain, 1948.

Estos espíritus, así "distinguidos entre ellos por sus virtudes, sus potencias y sus nombres" (Tratado, p. 114) se repartirán en cuatro clases: superior, mayor, inferior y menor. Cada una de estas clases recibe un nombre característico que resume las virtudes y poderes de los que son revestidos los espíritus que la componen:

"10. Círculo de los espíritus superiores denarios (…)
8. Círculo de los espíritus mayores octonarios (…)
7. Círculo de los espíritus inferiores septenarios (…)
3. Círculo de los espíritus menores ternarios (…)[13]"

No abordaremos el estudio de los significados de estos números, que escapa a nuestro objeto; solamente advertiremos, antes de continuar, que los números 7 y 3 están ligados respectivamente a los espíritus inferiores y menores. Señalaremos también que la clase y el número de un espíritu no son inherentes a su naturaleza, pero le son atribuidos por decreto divino y pueden ser cambiados: tales cambios han tenido lugar efectivamente tras la caída[14]. Finalmente, haremos bien en observar que el hombre no está comprendido en esta organización original de la inmensidad divina, en la que además no se encuentra ninguna clase espiritual marcada con el número cuaternario:

> "Entre las clases espirituales fundadas antes del tiempo en la inmensidad divina, la clase menor ternaria no era entonces la del menor espiritual divino cuaternario, o del hombre. En efecto, […] el menor [humano] no había sido aún emanado, y […] la orden de emanación de los menores espirituales no comenzó hasta después de la prevaricación y de la caída de los espíritus perversos".
>
> (Tratado, p. 522)

La primera gran consecuencia de la prevaricación y de la caída es, según hemos visto, la creación del universo físico, donde los espíritus perversos van a ser exiliados. Este universo físico ha sido concebido en la "imaginación" del Creador, pero un determinado número de espíritus que permanecieron fieles van a ser empleados como agentes secundarios en el proceso de formación del universo, y a continuación en las tareas necesarias para su cuidado y duración. Estos espíritus son entonces "emancipados", lo que quiere decir que han sido enviados fuera de la inmensidad divina, no como castigo, puesto que ellos no han pecado, sino en misión.

Estos espíritus empleados en las tareas cosmogónicas y cosmológicas pertenecen a las clases inferior septenaria y menor ternaria:

> "… apenas los espíritus perversos fueron expulsados de la presencia del Creador, los espíritus inferiores y menores ternarios recibieron el poder de operar la ley innata en ellos de producción de esencias espirituosas, a fin de contener a los prevaricadores en los límites tenebrosos de privación divina. Recibiendo este poder, fueron emancipados al instante; su acción, inicialmente pura espiritual divina, cambió inmediatamente que el espíritu hubo prevaricado; en lo sucesivo pasaron a ser seres espirituales temporales, destinados a operar las diferentes leyes que el Creador les prescribía para el pleno cumplimiento de sus voluntades".
>
> (Tratado, p. 522)

[13] Cuaderno D 5 de Jean-Baptiste Willermoz (ver nota 9).
[14] En particular, los espíritus inferiores septenarios y los espíritus menores ternarios toman rango de mayores y de inferiores respectivamente. Para el significado de estas "promociones" ver el artículo de Robert Amadou (nota 12).

Las *Conferencias de Lyon* precisan de la siguiente manera la emancipación de estos espíritus:

> "Desde que [el Creador] hubo concebido operar este universo físico de materia aparente, el plan se presentó en su imaginación divina bajo la forma de un triángulo equilátero que hace descender en presencia de los espíritus menores ternarios, a los cuales da la orden de ejecutarlo haciendo uso de las facultades que tenía innatas en ellos y siguiendo el plan que les presentó […]. [Estos espíritus] descendieron de su círculo para envolver y servir de barrera al espacio, sacando de su seno las esencias espirituosas que estaban innatas en ellos".
>
> (AF, p. 87)

Este segundo texto solo habla de los espíritus menores ternarios y no de los espíritus inferiores septenarios. Esto se debe a que el conferenciante, al hablar del "universo físico", tiene presente el mundo terrestre, como muestra la mención del plan, en forma de triángulo equilátero, del "universo" en cuestión. La formación del universo terrestre depende, en efecto, exclusivamente de los espíritus ternarios, en tanto que los espíritus septenarios son relacionados con el mundo celeste, como será precisado más adelante.

Teniendo en nosotros provisoriamente el mundo terrestre, he aquí pues dilucidado el origen de las esencias espirituosas, al menos tanto como pueden ser dilucidados los primeros momentos de una cosmogonía. De hecho subsiste cierta oscuridad que no parece posible reducir. Martines dice vaguedades sobre la naturaleza del proceso por el cual los espíritus menores ternarios producen las esencias espirituosas. Las *Conferencias de Lyon* quieren ser más precisas, y nos dicen que estas esencias son "salidas del seno" de los espíritus que las tenían "innatas en ellos". Si aceptamos esta concepción, no se puede hacer de forma alocada una analogía con la emanación de los seres espirituales fuera del seno de la divinidad. Sin embargo, no sería necesario exagerar esta analogía hasta decir que la producción de las esencias espirituosas no es más que una repetición de la emanación, y que las esencias son consustanciales a los espíritus de los que provienen: pues si los espíritus provienen ellos mismos de la substancia divina, se podría entonces decir lo mismo, en un último análisis, de las esencias espirituosas. Esta conclusión no sería bajo ningún modo aceptable con el pensamiento con el pensamiento de Martines, que insiste sin lugar a dudas sobre el hecho de que "una esencia espirituosa no ha podido existir jamás ni existirá jamás en este lugar divino [la inmensidad divina] que es la residencia de los espíritus puros, donde se opera toda emanación divina y de donde proviene toda clase de emancipación" (Tratado, p. 518).

En definitiva, la producción de las esencias espirituosas no es ni emanación ni creación *ex nihilo*, sino algún tipo de intermediario con que se le podría caracterizar, y no nos podemos hacer demasiadas ilusiones sobre el valor explicativo de las palabras empleadas, diciendo que las esencias espirituosas sólo preexisten "potencialmente" y no "actualmente" en los espíritus de los que provienen, llegando a ser substancias sólo en el acto mismo de su producción.

VI. Formación y conservación de los cuerpos organizados: el Eje Central

Sin volver a discutir más sobre este asunto delicado de la metafísica, consideremos a partir de ahora nuestras esencias espirituosas una vez producidas.

Nuestras fuentes nos enseñan que inicialmente se encontraban "en un estado indiferenciado" (Tratado, p. 218), mezcladas y confundidas en el caos primitivo:

> “[Los espíritus menores ternarios] descendieron de su círculo para envolver y servir de barrera al espacio, salieron de su seno de las esencias espirituosas que estaban innatas en ellos […]. Ellas están las unas con respecto a las otras en un estado de indiferenciación y sin forma, a lo que las Escrituras llaman el caos”.
>
> (AF, p. 87)

La segunda etapa de la creación debió ser pues el “ordenamiento del caos” (Tratado, p. 418), ordenamiento que es también llamado por nuestros textos “explosión” porque “entonces cada forma corporal contenida en el caos toma su acción y opera según la orden que había recibido” (Tratado, p. 316).

Para que este ordenamiento o esta explosión del caos fuera posible, era necesario diferenciar las esencias espirituosas y ponerlas en disposición de unirse para formar los elementos:

> “Los elementos [entender: principios] de toda corporización cualquiera han sido primitivamente encerrados en el caos; en el momento de su explosión y por el ministerio de los agentes secundarios que les han insertado un principio de vida pasiva, se convierten en los tres elementos de la materia, Fuego, Agua y Tierra”[15].

¿Cuáles son los agentes secundarios y cuál es el “principio de vida pasiva” de los que Jean-Baptiste Willermoz nos habla aquí? Las *Conferencias de Lyon* nos responden: los agentes secundarios son estos mismos espíritus menores ternarios que han producido las esencias espirituosas:

> “[Las esencias estaban en un estado de indiferenciación] pero a partir de que fueron trabajadas, operadas y se puso entre ellas una distinción, es decir, que una adquirió una propiedad más sólida, otra más fluida [= ígnea aquí] y la otra más acuática, se insertó en ellas un vehículo de su propio fuego que reconocemos ser el principio de acción corporal o la vía pasiva de los cuerpos”.
>
> (AF, p. 87)

Si nos remontamos desde los Élus Cohens lyoneses hasta Martines, encontramos casi la misma respuesta:

> “Ya saben que todo ser de forma corporal nace de tres esencias espirituosas: Mercurio, Azufre y Sal, que los espíritus del eje han accionado para cooperar en la formación de todos los cuerpos. Los espíritus han cooperado en esta formación insertando en las diferentes esencias un vehículo de sus fuegos y es sobre este vehículo que accionan continuamente para el mantenimiento y equilibrio de todas las formas. Esto es lo que denominamos vida pasiva, a la que está sometido todo ser de forma celeste o terrestre”.
>
> (Tratado, p. 282)

Observemos que Martines llama “espíritus del eje” a los agentes secundarios que sabemos son los espíritus menores ternarios. Aquí vemos aparecer un componente del universo creado del que no hemos hablado aún, y cuyo rol esencial debe ser explicado ahora. Martines lo llama de

[15] Carta de Jean-Baptiste Willermoz a Jean de Turkeim de 12/18 de Agosto de 1821, publicada por Emile Dermenghem en *Les Sommeils*, ob. cit.

varios nombres diferentes en el Tratado: **eje** (p. 282), **eje central** (pp. 210, 218, 316, etc.), **fuego central** (pp. 180, 216, 482), **eje fuego central** (pp. 214, 236), **eje fuego increado** (p. 506).

Este eje central está, dice Martines, "adherido a los círculos supracelestes" (Tratado, p. 512). En efecto, se ve sobre la Tabla universal que el eje central es un círculo intermediario entre el supraceleste y el celeste y así envuelve las dos divisiones inferiores de la creación. En cuanto a su rol, Martines lo define como "agente general, particular y universal" porque él es "el órgano de los espíritus inferiores que lo habitan y que operan en él sobre el principio de la materia corporal aparente".

Los espíritus inferiores aquí nombrados no son otros que los "espíritus menores ternarios" mencionados anteriormente, que han sido promovidos a este nuevo grado tras la creación (ver nota 14). Cuando las *Conferencias de Lyon* hablan de estos espíritus, después de descender de su círculo, envolviendo el espacio para servirle de barrera, hacen alusión a la formación del eje central.

¿De qué está hecho este eje central? De fuego, como lo indican algunos de los nombres que le da Martines. Y Willermoz escribe: "El espacio está limitado y rodeado por todas partes de una inmensa circunferencia ígnea e impenetrable, denominada filosóficamente eje fuego central"[16].

El fuego de este eje no debe de ningún modo ser confundido con el fuego elementario que es, como hemos visto, un compuesto de esencias espirituosas. Martines señala bien esta distinción calificando de increado al fuego del eje central. Si éste es increado, es que ha sido emanado, no de Dios desde luego, sino de los espíritus menores ternarios que lo han formado: veremos, en efecto, más adelante, que todos los espíritus tienen la facultad de hacer emanar de ellos mismos un fuego inmaterial[17].

Puede extrañar que este fuego que envuelve exteriormente el universo sea calificado de eje central. Esto se debe a que al mismo tiempo actúa desde el interior en este universo donde él es "el sostén y el centro" (AF, p. 24); y ello por el intermediario de estos "vehículos" que él "inserta" en las esencias espirituosas y en los cuerpos, sobre los cuales nos obliga a volver con más detalle.

Estos vehículos son de la misma naturaleza ígnea que el mismo eje. De hecho, no son otra cosa que "partículas de fuego increado" (Tratado, p. 264). Su rol es doble: en primer lugar de cohesión, después de animación.

Hemos visto ya que por el vehículo insertado en cada una de ellas las esencias espirituosas son diferenciadas y dispuestas a unirse. Esta unión se hace en primer lugar a nivel microscópico por la acción de un "vehículo particular" y después a nivel sensible por la de un "vehículo general".

> "En todos los seres corporales materiales, cada una de las pequeñas partes que los componen está ligada por un vehículo particular; este vehículo particular es conservado y reaccionado sin cesar por el vehículo general superior, principio de la vida pasiva corporal".
>
> (AF, p. 39)

En lo que concierne a los vehículos particulares, nuestros textos concuerdan en hacerlos provenir del eje central. Un poco más de incertidumbre reina sobre el origen del vehículo general: en el *Tratado* y en el pasaje siguiente de las *Conferencias de Lyon*, proviene del eje central:

[16] Cuaderno D 9 de Jean-Baptiste Willermoz (ver nota 12).
[17] Este fuego les proporciona la substancia de la "forma gloriosa" de la que son revestidos para operar en el universo creado.

"El vehículo general que anima a cada individuo en los tres reinos, animal, vegetal y mineral, así como los vehículos particulares que conservan cada partícula de los cuerpos […] son simples emanaciones de los espíritus del eje que se reintegran en ellos tras su duración temporal".

(AF, p. 41)

Pero otro pasaje atribuye al vehículo general un origen más alto, haciéndole provenir del "Ser espiritual mayor que ha presidido la Creación y ha dado la acción, la vida y el movimiento" (AF, pp. 39-40).

Cualquiera que sea, es solamente por la presencia de estos vehículos en ellos que los cuerpos conservan su existencia "en apariencia de forma material" durante la duración que le es fijada según los deseos del Creador.

El segundo rol de los vehículos es el de animar a los cuerpos que, sin ellos, no podrían tener vida ni movimiento:

"¿Qué observamos en todas estas formas? Sonido, movimiento, acción y reacción. Todas estas diferentes cualidades y propiedades de las formas no podríamos apreciarlas si estas formas no tuvieran en sí mismas un ser innato, que llamamos partícula del fuego increado eje central, que las hace susceptibles de todas las acciones que observamos en ellas".

(Tratado, p. 264)

Esta vida que los vehículos o partículas del fuego eje central confieren a los cuerpos, Martines la llama "vida pasiva" por oposición a la vida "espiritual divina" o "impasiva", que en el mundo terrestre es exclusiva del hombre. Ella no se identifica exactamente por tanto con la vida de los sentidos de la biología, pues no se aplica solamente a los seres que la biología reconoce como vivos, sino a "todo ser de forma" (Tratado, p. 282), a "cada individuo en los tres reinos, animal, vegetal y mineral" (AF, p. 41). Y también en "el más pequeño átomo de materia […] a su vehículo que lo anima" (AF, p. 24).

Así, la física de Martines y de los Élus Cohens es un panpsiquismo. Por ello el principio de inercia y los principios de conservación de la mecánica newtoniana no existen: todo movimiento es vida. Es particularmente curioso ver a Martines describir bajo esta perspectiva un fenómeno tal como la difusión de las nubes:

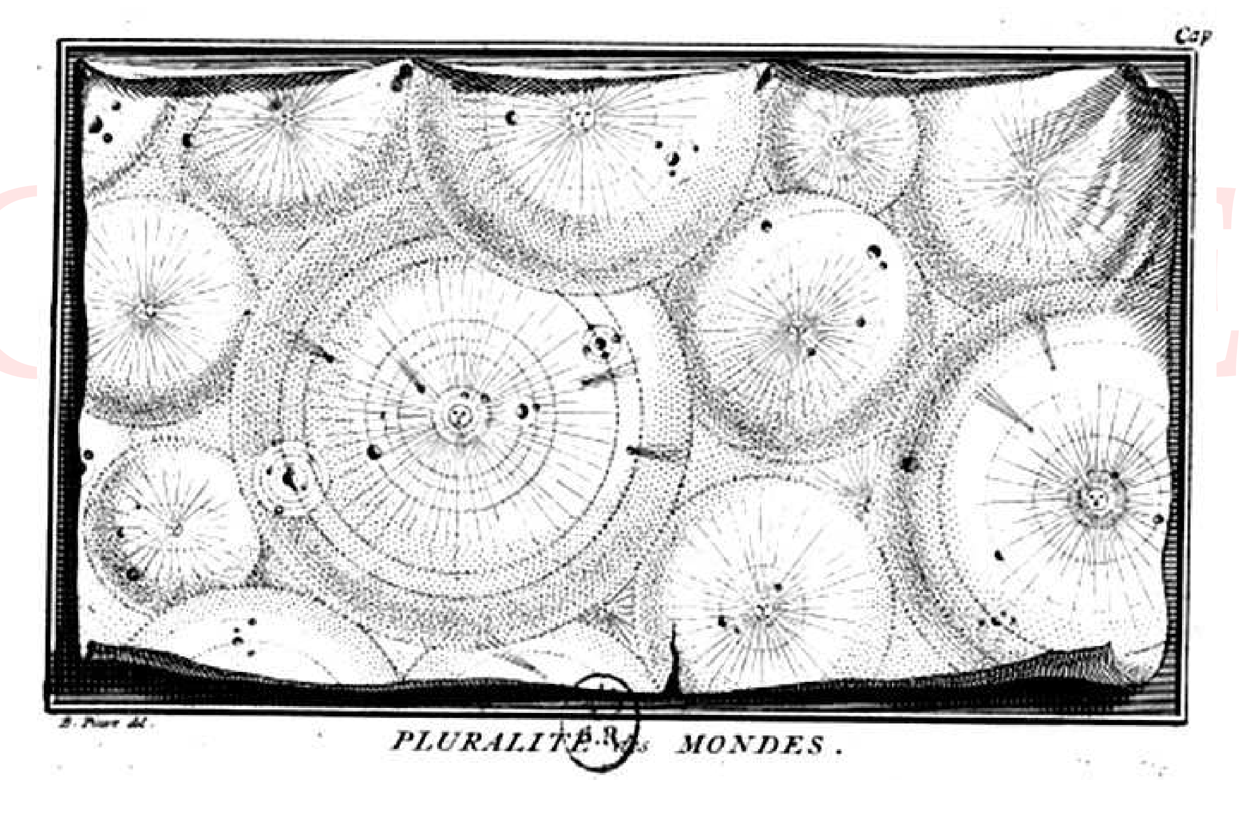
"Toda especie de cuerpo cualquiera está formado por un número de glóbulos completo y perfecto. Por añadidura, no puede existir ningún cuerpo sin que haya en él un vehículo de fuego central sobre el que los habitantes de este eje accionan continuamente como proviniendo de ellos mismos. Ahora bien, es sobre el vehículo de los cuerpos de nube que se opera la más fuerte acción y reacción, y ello porque es preciso que todos los glóbulos estén perfectamente divididos, a fin de que este cuerpo de nube, así disuelto, pueda propagarse mejor por toda la extensión del círculo que describe sobre la tierra"[18].

(Tratado, p. 482)

[18] La física de Martines se revela al mismo tiempo atomista y no mecanicista, lo que resulta muy interesante desde el punto de vista de la historia de la ciencia.

En el caso de los animales se puede precisar que el "asiento del alma pasiva corporal es la sangre" (AF, p. 44). Esto quiere decir que, a diferencia del fuego elementario, el fuego increado del eje al menos no tiene con él una afinidad particular, y la sangre es, según sabemos, la parte ígnea del cuerpo animal[19]. De igual forma, en las plantas, la parte ígnea es la savia, que debe ser considerada como el asiento del alma pasiva por la cual "proporciona la vegetación y el crecimiento" del organismo.

(Continuará)



Pluralidad de los mundos - Fontenelle, 1729 (BnF)

[19] Que el alma pasiva tenga su asiento en la sangre forma parte de la tradición judía. Este principio vital se llama en hebreo nèphesh; y el Levítico enseña que "la nèphesh de la carne está en la sangre" (Lev. 17:11). Martines se conforma sobre este punto a la ley judaica, prohibiendo a sus discípulos el consumo de sangre.

LA RESURRECCIÓN DE CRISTO

Hans Küng

"Yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales,
sino como a carnales [de hecho, escribe "físicos"]
como a niños en Cristo.
Os di de beber leche y no alimento sólido,
pues todavía no lo podíais soportar.
Ni aún lo soportáis al presente;
pues todavía sois carnales [físicos]*".*
1ª Corintios (3; 1-3)

Extractamos aquí los puntos 6 y 7 del Capítulo IV (Bajada a los infiernos - Resurrección - Ascensión a los cielos) de la obra ***Credo*** *- El símbolo de los Apóstoles explicado al hombre de nuestro tiempo*, de Hans Küng (escrita en 1992), conocido y eminente teólogo suizo, editada por la Ed. Trotta en castellano, de la cual se han realizado ya 8 ediciones. Aconsejamos la lectura completa de la obra.

El autor presenta en esta obra una profunda y actualizada interpretación del Credo, la profesión de fe de los cristianos de todos los tiempos. A partir del texto tradicional, el autor redescubre para el hombre moderno, creyente o no creyente, lo esencial del mensaje cristiano, visto desde una perspectiva teológicamente rigurosa y honrada, crítica y constructiva.

El masón rectificado instruido podrá observar la perfecta concordancia que existe entre esta esclarecida explicación de la resurrección de Cristo y la representación alegórica que de la misma se hace en el 4º Grado simbólico del RER (Maestro Escocés de San Andrés), y que Willermoz expone abiertamente en su ensayo sobre *El hombre-Dios, Tratado de las dos naturalezas* (§18, De la resurrección y de los cuerpos gloriosos) - publicado en castellano en la obra *Instrucciones Cohen*, Ed. Manakel, Madrid 2004.

¿CREER EN LA RESURRECCIÓN DE JESUCRISTO?

Lo primero aquí es tomar, simplemente, nota de lo siguiente: según todos los testimonios, los primeros discípulos y discípulas de Jesús declaran que el motivo de la fe que ha nacido en ellos es el Dios de Israel y el propio Jesús. Y para explicarlo no acuden a reflexiones sobre la impresionante personalidad de Jesús, que «no podía morir, sino que vive» (como se cantaba en otro tiempo sobre Lenin), ni tampoco a determinados modelos históricos (los justos que sufren, y los mártires), sino a apariciones, a todas luces impresionantes, que les llevaban a dar testimonio público y que tuvieron lugar durante los días, semanas y meses posteriores a la muerte de Jesús, unas apariciones de las que Pablo nombra toda una serie de testigos que aún viven (1 Cor 15,5-8); también aducen experiencias con el Jesús vivo, cosas inesperadas que les han ocurrido. No cabe duda de que nuestros conocimientos relativos a las experiencias de orden espiritual, visiones, audiciones, dilatación de la conciencia, éxtasis, vivencias «místicas», son todavía muy limitados como para poder dilucidar lo que, en último término, había de real en todos esos relatos. Y también es seguro que los discípulos se sirvieron de los modelos interpretativos que se conocían entonces. Pero no se pueden rechazar como alucinaciones tales vivencias ni tampoco se querrá

aplicar inversamente un esquema supranaturalista, y explicarlas como una intervención, desde arriba o desde fuera, de Dios. Probablemente se trató de visiones que tuvieron lugar en el interior, no en la realidad exterior. Pues la actividad «subjetiva», psíquica, de los discípulos y el obrar «objetivo» de Dios no se excluyen en absoluto mutuamente; Dios puede actuar también a través de la psique del hombre.

En cualquier caso, Jesús no apareció públicamente como el glorioso triunfador, con la bandera de la cruz en la mano, como se le representa desde la época de las Cruzadas. Esas «visiones» y «audiciones», ese «ver» y ese «oír» no implican un conocimiento neutro, histórico, sino un acto de confianza: una aceptación confiada que no excluye las dudas: se trata de **experiencias de fe,** cuya más adecuada comparación serían las **experiencias vocacionales** de los profetas de Israel. Al igual que ellos, los discípulos y discípulas empiezan ahora a sentirse llamados, a anunciar el mensaje, en calidad de «enviados (apóstoles) del Mesías Jesús», y a exponer su vida por ese mensaje, sin preocuparse de eventuales peligros.

«¿Pero no se puede probar que en la **Antigüedad hay testimonios de otras resurrecciones?**» En efecto, se ha aducido sobre todo, muchas veces, a la aparición después de su muerte de Apolonio de Tiana, tal y como nos la cuenta Filóstrato. «¿Y no pierde así la resurrección de Jesús su carácter extraordinario?». Respuesta: Nótese la diferencia con la resurrección de Jesús: De la experiencia de la resurrección de Apolonio ¿ha llegado alguna persona alguna vez a la convicción -una convicción que transforma toda su vida y que será proclamada por todas partes y por encima de todo- de que a través de ese hombre Dios ha hablado y obrado de manera decisiva? Esto es lo extraordinario de la resurrección de Jesús, no la forma del relato.

Hasta qué punto Jesús -quien posiblemente esperaba que, todavía viviendo él, sucediera un dramático cambio escatológico- había preparado a sus discípulos para tan dramático acontecimiento, es algo que no sabemos; las profecías sobre la muerte y la resurrección que nos refieren los evangelios, en la forma en que allí aparecen, probablemente fueron formuladas posteriormente. Lo único seguro es lo siguiente: los discípulos, que esperaban para dentro de poco el reino de Dios, vieron, de momento, cumplidas sus esperanzas: cumplidas con la resurrección de Jesús a una nueva vida. Esa resurrección fue considerada como el comienzo de la salvación final. También este concepto era, por lo menos en aquel entonces, «de auténtica raigambre judía»: no sólo los judíos que seguían a Jesús, sino muchos judíos esperaban entonces la resurrección de los muertos, una vez que, según hemos visto, la fe en la resurrección general de los muertos, o por lo menos de los justos, había aparecido por primera vez en el libro de Daniel y en la literatura apocalíptica. Por otra parte: lo que muchos judíos esperaban en un futuro para todos los hombres, para la joven comunidad cristiana ya había sucedido anticipadamente, a causa de sus experiencias pascuales, en la persona de Uno solo: la **resurrección de Jesús fue el comienzo de la resurrección general de los muertos,** el inicio del fin de los tiempos, con un último plazo de gracia hasta la aparición del esperado «Hijo del hombre» (según Dan 7,13). Esto tenía una base sólida en la fe judía de aquella época.

Dentro de tal tradición apocalíptica se encuentran los adeptos del crucificado Nazareno. Ellos nunca se imaginaron la resurrección de Jesús como el milagro de una resurrección a esta vida, semejante a los tres casos de que informa la Biblia hebrea, sino siempre como una resurrección a la vida celestial y definitivamente transfigurada. Aquella primera comunidad cristiana estaba firmísimamente convencida de que el Crucificado no había caído en la nada, sino que dejando atrás la realidad provisional, perecedera, inestable, había entrado en la verdadera y eterna vida de Dios. Dios no había abandonado a aquel justo, le había hecho justicia a través de la muerte, le había «justificado», más aún, exaltado como a Hijo.

Pues ¿dónde está ahora el Resucitado? Ya hemos oído la respuesta a esta pregunta, que en aquel entonces era de una urgencia extraordinaria: los primeros cristianos la hallaron sobre todo

en el pasaje de un salmo que ha penetrado en el credo: **«Está sentado a la derecha del Padre».** Y en efecto: no hay frase de la Biblia hebrea que se cite, literalmente o con variaciones, tantas veces en el Nuevo Testamento como el versículo 1 del salmo 110: «Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi derecha». Esto no implica una «comunidad de esencia», pero sí -lo más que podía decir un judío en tanto que monoteísta- una **«comunidad de trono»** del Jesús resucitado con Dios, su Padre, en el «trono de la gloria», en el «trono» del mismo Dios. Y la imagen del «trono», tomada del mundo de la realeza, ha de ser entendida, evidentemente, como símbolo de dominación, de manera que el reino de Dios y el reino del Mesías se vuelven prácticamente idénticos. «Jesús es el Señor» (en hebreo, el *maran;* en griego, el *kyrios):* ésta es la más antigua profesión de fe -dirigida contra todos los otros señores de este mundo- de la comunidad cristiana.

Como hemos visto, el mensaje de la resurrección del Crucificado no ha sido trasmitido sin imágenes ni adornos legendarios, propios de su época, no ha sido trasmitido sin amplificaciones y configuraciones condicionadas por la situación. Y, sin embargo, lo que ese mensaje contiene es, en el fondo, sencillo, es algo que, a través de todas las discrepancias, o incluso contradicciones, de la tradición, aparece de modo inequívoco, desde un principio, en todos los testigos: **El Crucificado vive y reina para siempre en Dios, una exigencia y una esperanza para nosotros.** Los cristianos -ya procedan del judaísmo o, más tarde, del paganismo- de las comunidades del Nuevo Testamento están sostenidos, es más, fascinados y entusiasmados por la seguridad de que Aquel a quien se había dado muerte no había permanecido en la muerte sino que vivía, y de que quien le siguiera y le fuese fiel también viviría. La muerte no es la última palabra de Dios relativa al hombre. La vida nueva y eterna de Jesús es desafío y esperanza real para todos.

Con ello queda claro lo siguiente: ya desde el principio no fue un hecho histórico comprobado sino siempre una **convicción basada en la fe** la afirmación de que con la muerte de Jesús no había acabado todo, y de que Jesús no había permanecido en la muerte sino entrado en la vida eterna de Dios. Pero esa fe no le pide hoy en día a nadie que crea en una intervención «sobrenatural» de un *Deus ex machina,* contraria a las leyes de la naturaleza. Esa fe descansa en la convicción de una muerte «natural» y de una acogida en la verdadera, auténtica, divina realidad: entendida como el estado final del hombre, libre de todo sufrimiento. Del mismo modo que la exclamación de Jesús al morir: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34), ya ha tomado un giro positivo en el evangelio de Lucas con la cita del salmo: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Sal 31,6; Lc 23,46), y después en Juan: «Todo está consumado» (19,30).

Pero ya tenemos la objeción: «¿No quiere usted entonces entender literalmente el dogma relativo a Dios que da vida a los muertos? ¿No tiene que creer el cristiano en el regreso de un muerto a la vida, en una resurrección corporal en sentido fisiológico?». La pregunta del hombre de hoy está plenamente justificada, y tenemos que explicar directamente:

LO QUE SIGNIFICA Y LO QUE NO SIGNIFICA «RESURRECCIÓN»

Ya ha quedado claro que los testimonios más antiguos del Nuevo Testamento, que son pocos, **no** entienden la resurrección de Jesús como una **vuelta a la vida terrenal,** o sea, que no la entienden analógicamente a las revivificaciones que tienen lugar en el Antiguo Testamento por obra de los profetas. No, si se tiene en cuenta el trasfondo judío de las expectativas apocalípticas, se trataba de la **exaltación** del ajusticiado y enterrado Nazareno **por Dios y a Dios,** a un Dios, a quien él mismo llamó *Abba,* Padre.

¿Qué significa entonces «resurrección»? Ahora puedo dar una respuesta abreviada a esa pregunta:

- Resurrección **no** significa regreso **a esta vida espacial y temporal:** la muerte no es anulada (no es la revivificación de un cadáver) sino definitivamente superada: es la entrada en una vida totalmente distinta, imperecedera, eterna, «celestial». La resurrección no es un «hecho público».

- Resurrección **no** significa **continuación de esta vida espacio-temporal:** ya la expresión «después de» la muerte induce a error: la eternidad no está determinada por un «antes» ni por un «después» en el tiempo. Lo que quiere decir es, por el contrario, una vida nueva, que rompe las dimensiones de espacio y tiempo, en el invisible, inconcebible reino de Dios, llamado simbólicamente «cielo».

- **Resurrección significa, positivamente:** Jesús no entró en la nada al morir, sino que, en la muerte y desde la muerte, entró al morir en esa última y primera realidad inabarcable y abarcadora, fue acogido por la realidad más real, a la que damos el nombre de Dios. Cuando el hombre alcanza su *Ésjaton,* lo último de toda su vida, ¿qué le espera allí? No le espera la nada, sino ese todo que es Dios. El creyente sabe desde entonces que la muerte es tránsito a Dios, es entrada en el recogimiento de Dios, en ese ámbito que supera a toda imaginación, que jamás fue contemplado por el ojo humano, que escapa por tanto a nuestros sentidos, a nuestra inteligencia, reflexión y fantasía. Si alguna vez la palabra ***mysterium*** -de la que tanto abusa la teología- tiene un empleo adecuado, por tratarse del dominio absolutamente primigenio de Dios, es en la resurrección a la nueva vida.

Dicho de otro modo: sólo la fe de los discípulos es -al igual que la muerte de Jesús- un hecho **histórico** (que se puede captar con medios históricos); la resurrección, por obra de Dios, a la vida eterna no es un hecho histórico, concreto e imaginable, menos aún biológico, y sin embargo se trata de un **suceso real** en la esfera de Dios. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué significa en este caso «vida»? La mirada al cuadro de la Resurrección de Grünewald [ver imagen al final de este artículo] es una advertencia: el Resucitado no es un ser diferente, puramente celestial, sino que sigue siendo, todavía cuerpo pero al mismo tiempo espíritu, aquel hombre, Jesús de Nazaret, que fue crucificado. Y ese hombre no se convierte, por la resurrección, en un fluido impreciso, fundido con Dios y el universo, sino que, estando en la vida de Dios, continúa siendo ese él, determinado e inconfundible, que ya fuera: aunque, por otra parte, sin la limitación espacio-temporal de la forma terrenal. Por eso en Grünewald el rostro se va transformando en pura luz. Según los testimonios de la Escritura, la muerte y la resurrección no borran la identidad de la persona, sino que la conservan en una **forma irrepresentable, transfigurada,** en una **dimensión totalmente distinta.**

¿Qué resulta de todo ello? Nosotros, hombres de hoy, formados en las ciencias de la naturaleza, necesitamos que se nos hable un lenguaje claro: para que se conserve la identidad personal, **Dios no necesita los restos mortales de la existencia terrena de Jesús.** Se trata de una resurrección a una forma de existencia completamente distinta. Quizá pueda compararse ésta con la de la mariposa que levanta las alas y deja atrás lo que fue el capullo de la oruga. Así como el mismo ser vivo abandona la antigua forma de existencia (oruga) y toma una forma inconcebiblemente nueva, totalmente liberada, ligera y aérea (mariposa), así podemos imaginarnos nuestro propio proceso de transformación por obra de Dios. Es una imagen. No tenemos por qué vincular la resurrección a ningún hecho fisiológico.

¿Pero a qué queda vinculada entonces la resurrección? Ni al substrato, que cambia desde un principio constantemente, ni a los elementos de ese cuerpo determinado, pero sí a la **identidad de esa persona inconfundible.** La corporeidad de la resurrección no exige -ni entonces ni ahora-

que el cuerpo muerto vuelva a la vida. Pues Dios resucita a una forma nueva, ya no concebible, como dice paradójicamente Pablo, como *soma pneumatikón,* como «cuerpo neumático», como «corporeidad espiritual». Con esa expresión, realmente paradójica, Pablo quería decir las dos cosas a la vez: **continuidad,** pues «corporeidad» quiere decir identidad de la misma persona que existió hasta ahora y que no se deshace sin más, como si la historia vivida y sufrida hasta ahora hubiese perdido toda relevancia. Y también **discontinuidad:** pues «espiritualidad» no quiere decir que el antiguo cuerpo continúe existiendo o vuelva a la vida, sino que hay una nueva dimensión, la dimensión «infinito», que se impone al transformar después de la muerte todo lo finito.



La resurrección de Cristo, en el Retablo de Isenheim, por el pintor alemán Matthias Grünewald (siglo XVI)

EL ANDROGINATO PRIMITIVO

Por Yelen Artifice, S.I.

Conviene aclarar, en primer lugar, que la palabra "*andrógino*", proviene de un término griego que asocia "*andros*", el cual quiere decir "*hombre*", y "*guné*", que significa "*mujer*". Literalmente, un andrógino es por tanto un "*hombre-mujer*", o sea un ser que es a la vez macho y hembra. A la mayoría de nosotros, esta palabra nos recuerda los extraños gravados que adornan los tratados de alquimia. En efecto, los alquimistas representaban a menudo la Piedra Filosofal bajo el aspecto de un ser andrógino, es decir una figura que reunía en un mismo ser al hombre y a la mujer. Volvemos a encontrar esta figura en numerosos mitos relativos a los orígenes del hombre y de la Creación. De hecho, constituye una imagen arquetípica, es decir, un símbolo procedente de una percepción intuitiva de las leyes naturales y universales.

En la literatura esotérica, el término "*andrógino*" se confunde frecuentemente con "*hermafrodita*", hasta el punto que a menudo se usan indistintamente. En realidad, estos dos términos se refieren a dos conceptos ligeramente diferentes. En el libro VI de la "*Metamorfosis*" Ovidio cuenta la historia de Hermafrodito, un personaje mítico que debe su nombre a sus padres, el dios Hermes y la diosa Afrodita. Cuando Hermes se estaba bañando en una fuente guardada por la ninfa Salmacis, ésta se enamoró repentinamente y quiso unirse a él. Hermes rechazó sus pretensiones y ella imploró la ayuda de los dioses. Su petición fue denegada, pero ella abrazó al joven con tanta fuerza que los dos acabaron convirtiéndose en un solo ser. El hermafroditismo se refiere pues a Hermafrodito, un hombre que, por su unión con una ninfa, se convirtió en un ser doble, macho y hembra. En cuanto al androginato, corresponde a un ser, el cual desde su origen, está dotado de las polaridades masculina y femenina.

El texto fundamental que trata del androginato primitivo es el discurso de Aristófanes, en el "*Banquete*" de Platón. Se trata de un diálogo entre diversos personajes que están elogiando a Eros, dios del Amor. En el texto alegórico, Aristófanes y Sócrates explican que el amor humano tiene su nacimiento en un ser que, en el origen, detentaba un poder extraordinario. Refieren que, en el principio, la Tierra estaba poblada de andróginos. Estos, dotados con una fuerza colosal, emprendieron el asalto del cielo apilando las montañas unas sobre otras. Su ambición les hizo acreedores del enojo de Zeus y fue la causa de su pérdida. Para acabar con su proyecto, el rey de los cielos resolvió debilitarlos de forma duradera separándolos en dos seres. En el primero puso la naturaleza masculina y en el otro la naturaleza femenina.

Prosiguiendo su relato, Platón comenta que los hombres provienen de esos seres así divididos y que lo que provoca en ellos el deseo de unión es la nostalgia de su unidad perdida. Ahora bien, Eros es el único Dios que permite a los seres humanos realizar su deseo y unirse de nuevo con la mitad de sí mismos, la cual perdieron alguna vez. He aquí lo que dice el discurso de Aristófanes sobre el tema: "*En aquellos tiempos tan lejanos quedó implantado en el hombre el amor que tiene por su semejante: el amor reagrupador de su primitiva naturaleza; el amor que de dos seres intenta hacer uno solo*". En su conclusión, Platón precisa que el retorno al Estado primordial y a la "*Felicidad suprema*" está condicionado al rechazo de la impiedad, causa del exilio del hombre y de su separación en dos seres.

Las explicaciones precedentes no deben hacernos suponer que la dualidad resultante a la pérdida de nuestro androginato sólo concierne a la dimensión física de nuestro ser. Un texto de los Upanishads indica además que "*no es por amor de la mujer por lo que la mujer es deseada por el hombre, sino por el Atma*", es decir, por el Principio espiritual que anima todo ser. En este orden de ideas, el psicoanalista Carl Gustav Jung considera que el psiquismo de los seres

humanos posee una parte masculina, el "*animus*", y una parte femenina, el "*anima*". En sus trabajos expone que una de las etapas más importantes de la realización del ser, lo que él llama "*proceso de individuación*", pasa por la conjunción, o dicho de otra manera, por el matrimonio de las dos naturalezas opuestas en cada uno de nosotros. Estas dos naturalezas son también asimilables a dos astros, el Sol y la Luna, y a dos facultades del hombre, la razón, de naturaleza solar, y las emociones, de naturaleza lunar.



En la tradición judeo-cristiana sobre el androginato, el Génesis cita en el quinto día de la Creación, "*Dios creó al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó*" *Génesis* 1-27). Esta frase no es la única sobre la creación del hombre, pues en el versículo 7 del capítulo II del Génesis nos dice: "*Yahvé modeló al hombre con la arcilla del suelo, insufló en sus narices un aliento de vida, y el hombre se convirtió en un ser viviente*". Este versículo parece describir una segunda creación del hombre, y esta vez no se menciona a la mujer. Un poco más adelante, en el mismo capítulo (Génesis 2,27), se enseña que Dios busca en la Creación un ser semejante al hombre, para que este no esté solo. Al no encontrarlo, decide sumir a Adán en un estado de sopor que le provoca un profundo sueño. Mientras duerme, Dios toma una costilla de Adán con la que modela un nuevo ser: la mujer. Estos diferentes textos parecen contradictorios. Efectivamente, el primero nos muestra la creación de un hombre macho y hembra, mientras que los siguientes hablan de un hombre creado a partir del barro, y del cual se extrae luego una mujer.

Filón de Alejandría, nacido en el año 13 antes de la era cristiana, verá en la alegoría del "*Banquete*" una clave para comprender el texto del Génesis. Para él, el primer Adán del que habla la Biblia es un ser andrógino, en un segundo tiempo, es separado en dos seres. Los Padres de la Iglesia, entre ellos San Gregorio Niseno y San Máximo el Confesor, familiarizados con la cultura griega, se expresarán también en ese sentido. Varios midrashim, como el "*Bereshit rabba*", presentan también a Adán como un ser andrógino. Lo mismo ocurre con numerosos escritos gnósticos, como los de Simón el Mago o los de los Naasenos. En el siglo IX, Juan Escoto Erigena propuso la idea de que el hombre primitivo poseía un cuerpo espiritual, y que su división en macho y hembra fue una consecuencia de la Caída. Según él, esta división formaba parte de un proceso que comenzó en Dios para dar nacimiento a la Creación, y luego se prolongó hasta el Hombre. Por otra parte, consideraba que la Reintegración comenzará por la reunificación del Adán primordial, para continuar en los reinos de la naturaleza, hasta que finalmente toda la creación regrese a la Unidad divina. En el siglo XV, en su libro "*Los Diálogos de amor*", el cabalista español León el Hebreo trazó también un paralelismo entre el texto de Platón y el del Génesis. El veía en la Caída del Hombre el momento en que el Adán andrógino fue separado en dos para dar nacimiento al hombre y a la mujer.

¿Qué dice la Tradición martinista respecto al androginato? En primer lugar, esta noción no aparece directamente en Martinez de Pasqually. No obstante, el "*Tratado de la Reintegración*" indica al menos que cuando Adán fue emanado, era puramente espiritual y no era por tanto ni hombre ni mujer. Según el "*Tratado*", no fue sino en el momento en que cayó a la materia cuando se convirtió en un hombre y apareció la mujer, en el sentido corporal de los términos "*hombre*" y "*mujer*". El concepto de androginato está más presente en los escritos de Saint-Martin, por la influencia de los libros de su segundo maestro, Jacobo Boehme. Éste último formuló una teoría sobre el tema que tuvo una gran influencia en toda la mística occidental del siglo XVIII.

Jacobo Boehme, en su libro "*De la Elección de la Gracia*", aclara que Adán "*era una imagen bella, clara y cristalina, ni hombre, ni mujer, sino los dos reunidos*, *algo parecido a una virgen viril*" (cap V, p.84). Según él, cuando este Adán andrógino fue colocado en el Edén, quedó fascinado por el mundo material. Para comprender este mundo que le era extraño, proyectó su propio pensamiento en la naturaleza. Esta experiencia le provocó una profunda turbación, y fue entonces cuando Dios percibió la atracción que la materia ejercía sobre él. A partir de ese momento, Dios supo que acababa de desencadenarse un proceso inevitable y que Adán llegaría a tener el deseo de saborear el fruto prohibido. No queriendo que corriese el riesgo de perderse definitivamente en la materia, Dios decidió protegerle modificando su naturaleza. Fue entonces cuando hizo descender sobre él un profundo sopor durante el cual separó sus dos polaridades y le dividió en dos seres, un hombre y una mujer.

La originalidad del pensamiento de Jacobo Boehme reside en el hecho de que él creía que la separación del Adán andrógino en dos seres tenía como finalidad impedir su perdición definitiva. También hay que señalar que sitúa esta separación antes del episodio del fruto prohibido, al que comúnmente se considera como el punto de la Caída adámica. Fue a raíz de haber descubierto las obras de Boehme, cuando Saint-Martin comenzó a exponer el tema del androginato en sus libros y en la correspondencia con sus discípulos. Sin embargo, conviene añadir que no utilizó el término "*andrógino*" para designar al Hombre primitivo, sino el de "*hermafrodita*", al que atribuyó el mismo sentido. Conviene señalar igualmente que el Filósofo Desconocido buscó en el hombre actual testimonios, a la vez intelectuales y físicos, del Adán andrógino. En su libro "*El Espíritu de las Cosas*", habla de las huellas que este estado primitivo ha dejado en nosotros, viendo en el pecho del hombre lo que éste "*ha conservado del género femenino que ya no posee"*.

Según Saint-Martin, las principales consecuencias para el hombre de la pérdida del androginato han sido el no estar ya en condiciones de seguir creando seres y el no ser capaz de engendrar solo a su progenie. Pero, aunque ya no es capaz de concebir solo, todavía conserva el poder del pensamiento. El Filósofo Desconocido ve en ello un testimonio de nuestro estado original. Considera, en efecto, que gracias a su inteligencia todavía puede el hombre ejercer su poder creador, lo que explica por qué experimenta el placer de crear. Además, el solo hecho de pensar es un medio para que los hombres establezcan lazos entre ellos, para reencontrar la unidad que existía entre todos los seres, en el origen de la Creación, y para recrear el espíritu del Adán primitivo.

En resumen, podríamos decir que el mito del androginato representa la pérdida de la Armonía primordial que reinaba en el origen de toda la Creación. Aplicado al hombre, este mito simboliza la ruptura de su unidad interior, es decir, la pérdida de la armonía que existía antaño en su cuerpo glorioso. Esta es la causa por la que a Saint-Martin le gustaba decir que nuestra tarea esencial consiste en volver a celebrar el *matrimonio*, lo cual implica dedicar tiempo a nuestra vida interior. Este trabajo es una necesidad para reconstruir en nosotros el Templo donde deben celebrarse las Bodas espirituales a las que todos nosotros estamos llamados.

NOVEDAD EDITORIAL

REGLA DE LOS ADEPTOS ROSA✠CRUZ

INCLUYENDO UNAS CARTAS ANÓNIMAS

Sâr Amorifer

Editorial Manakel – Colección Martinista
Tel. y Fax: 914729071
E-mail: info@editorialdilema.com
ISBN: 978-84-9827-239-0
186 páginas
PVP: 12,50 Euros





La presente obra no es un libro más sobre la historia de los movimientos rosacruces, pues consideramos que existe suficiente bibliografía al respecto publicada en castellano, además de las numerosas Órdenes y altos grados masónicos que utilizan el término Rosa+Cruz para denominarse o decorar sus símbolos y textos doctrinales.

Lo que presentamos aquí es una recopilación de los códigos morales y espirituales que preparan al buscador sincero a alcanzar la entrada del Templo Invisible de los Adeptos de la Rosa+Cruz. Esta entrada siempre estuvo, está y seguirá estando en el corazón de cada hombre, a pesar de que muchos la buscan en los lugares más recónditos y lejanos, en los libros más extraños y en las Órdenes más exóticas y selectas. En la mayoría de los casos, el buscador se empeña en una peregrinación tan larga y complicada como inútil, porque de nada sirven los mejores tesoros que pueda hallar si desde lo más interior de su ser no logra activarlos.

Invitamos al buscador a meditar seriamente en la guía que le ofrecemos, a hacer de sus preceptos una forma de vida, un anhelo vibrante que le transforme día a día, con la ayuda de la oración y una fe inquebrantable en el mensaje de Cristo.

Incluimos un conjunto de cartas inspiradoras y una alocución Martinista que nos dirige continuamente al verdadero centro donde el ser se encuentra con la presencia divina de Cristo para glorificar su existencia y hacerle recordar su origen, su misión presente y su destino eterno.



"EL MODO DE COMPORTARSE PONE A PRUEBA CLARAMENTE A QUIENES HAN CONOCIDO LOS MANDAMIENTOS, PORQUE CUAL ES LA PALABRA, TAL ES LA VIDA; EL ÁRBOL SE CONOCE POR LOS FRUTOS, NO POR LAS FLORES NI LOS PÉTALOS. ASÍ LA GNOSIS ES RECONOCIDA POR EL FRUTO, ES DECIR, POR EL MODO DE VIVIR, NO POR LA FLOR DE UN DISCURSO. LA GNOSIS, AFIRMAMOS, NO ES UNA PALABRA HUECA, SINO UNA CIENCIA DIVINA, UNA LUZ ESPECIAL QUE SE ENCIENDE EN EL ALMA POR LA OBEDIENCIA A LOS MANDAMIENTOS Y QUE HACE PATENTE TODO LO QUE EXISTE, ES DECIR, LAS COSAS CREADAS EN EL DEVENIR Y DISPONE AL HOMBRE PARA CONOCERSE A SÍ MISMO, Y LE ENSEÑA A COLOCARSE EN CONDICIÓN DE ALCANZAR A DIOS. CIERTAMENTE, LO QUE ES EL OJO EN EL CUERPO, ESO MISMO ES LA GNOSIS EN LA MENTE"

Stromata III, 43,1

"Y TAMPOCO [EL SEÑOR] REVELÓ A LA MAYORÍA LO QUE NO ESTABA AL ALCANCE DE TODOS, SINO A UNOS POCOS, A AQUELLOS A QUIENES ÉL SABÍA QUE CONVENÍA, YA QUE PODÍAN ENTENDER Y CONFIGURARSE CON AQUELLAS COSAS. POR ESO LOS MISTERIOS, COMO DIOS MISMO, SE CONFÍA A LA PALABRA Y NO A LOS ESCRITOS. SI ALGUNO DIJERE QUE ESTÁ ESCRITO *NADA HAY OCULTO QUE NO LLEGUE A DESCUBRIRSE, NI SECRETO QUE NO VENGA A CONOCERSE*, NOSOTROS LE DIREMOS QUE EL LOGOS HA PROFETIZADO CON ESA SENTENCIA QUE LO SECRETO SERÁ REVELADO A QUIEN LO ESCUCHA SECRETAMENTE, Y QUE LE SERÁN MANIFESTADAS LAS COSAS OCULTAS A QUIEN SEA CAPAZ DE RECIBIR LA TRADICIÓN VELADAMENTE, Y QUE LO QUE ESTÁ OCULTO PARA LA MAYORÍA SERÁ MANIFIESTO PARA UNOS POCOS".

Stromata I, 13,1

Clemente de Alejandría

Edición bilingüe de los Stromata realizada por la Editorial Ciudad Nueva, Madrid, España.

G.E.I.M.M.E.
Grupo de Estudios e Investigaciones
Martinistas & Martinezistas de España
Apartado de Correos nº 55.031
28080 MADRID
ESPAÑA
geimme@arrakis.es